18e ANNÉE (2e SÉRIE). N° 24 11 JUIN 1896.
(CE NUMÉRO A UN SUPPLÉMENT DE 16 PAGES)

L'AMI DU CLERGÉ

REVUE DE TOUTES LES QUESTIONS ECCLÉSIASTIQUES

DOGME, MORALE, LITURGIE, DROIT CANON, ÉCRITURE SAINTE, PATROLOGIE, HISTOIRE SACRÉE. — LÉGISLATION CIVILE-ECCLÉSIASTIQUE. — PASTORALE, PRÉDICATION, CATÉCHISMES. — BIBLIOGRAPHIE

DIRECTEUR : **A. DENIS,**
Chanoine, ancien secrétaire général de l'Evêché de Langres

RÉDACTEUR EN CHEF : **F. PERRIOT,**
Ancien supérieur du Grand-Séminaire de Langres

Paraît à Langres, tous les jeudis

L'abonnement, pour tout l'univers, est de 15 fr. avec le Supplément : L'AMI DU CLERGÉ PAROISSIAL *de 10 fr. sans le Supplément.*

Toutes les lettres doivent être adressées à M. le chanoine DENIS, directeur de l'*Ami du Clergé*, Maison Saint-Pierre, rue Sainte-Barbe, à Langres (Haute-Marne).

LE SAINT-ESPRIT

Q. — Toutes les théologies nous donnent un traité *de Deo uno, de Deo trino;* aussi un traité *de Verbo incarnato;* même souvent un traité de *Beata Maria Virgine.* Je n'en ai point vu encore qui donne un traité spécial *de Spiritu-Sancto.* — J'ai lu autrefois le *Traité du Saint-Esprit,* par Mgr Gaume : il ne m'a point satisfait. Or, voici que je viens de recevoir deux jolis volumes in-12, traduits de l'allemand et intitulés : LE DON DE LA PENTECÔTE. *Méditations sur le Saint-Esprit,* par le R. P. Meschler, jésuite. Ce P. Meschler est l'auteur des trois volumes de *Méditations sur la Vie de Notre-Seigneur Jésus-Christ,* jadis recommandé par l'*Ami,* et qui, depuis un an, font mes délices. Je pense que son nouvel ouvrage vaudra le premier. Mais avant de le lire, je désirerais — et j'ai ce désir depuis longtemps — que l'un de vos bons rédacteurs nous donnât, sans développements oratoires, sans digressions secondaires, un bon petit traité du Saint-Esprit, dans le genre de celui, si complet et si exquis, que vous nous avez donné jadis sur la grâce. Ce serait, en quelque sorte, une monographie de la troisième personne de la sainte Trinité, extraite de divers endroits des Œuvres de saint Thomas et des grands ouvrages des principaux théologiens. Je vous certifie que ce travail plairait beaucoup.

R. — Nous commencerons par dire au vénérable chanoine qui nous adresse cette consultation et cette demande qu'il pourra encore faire ses délices des deux volumes du P. Meschler : LE DON DE LA PENTECÔTE ou *Méditations sur le Saint-Esprit.* Elles sont pleines de doctrine; c'est un aliment substantiel et choisi pour les âmes qui veulent connaître le Saint-Esprit et ses œuvres, ses rapports avec l'Homme-Dieu, avec la sainte Vierge, les saints Anges, la création matérielle, l'homme, l'Ancien Testament, l'Eglise, les sacrements, les vertus, les dons et les fruits, la prière, le chrétien, la famille chrétienne, l'Etat chrétien, la perfection chrétienne, les saints, le bonheur du ciel. Les dernières méditations contiennent les hommages rendus au Saint-Esprit; deux d'entre elles expliquent délicieusement le *Veni, Sancte Spiritus* et le *Veni, Creator Spiritus.* Cette simple énumération suggèrera certainement à plus d'un de nos lecteurs le désir de mettre à profit les trésors de doctrine et de piété renfermés dans ce remarquable ouvrage. Toutefois, qu'ils ne s'attendent pas à y trouver ces miévreries sentimentales qu'un de nos anciens professeurs appelait « de la crème fouettée » : c'est une nourriture solide et saine.

Ayant ainsi satisfait à la première demande de notre excellent chanoine, nous allons voir à le satisfaire pour la seconde. Ici, la tâche est plus longue et plus difficile.

Ne le chicanons pas trop sur ce qu'il demande une *monographie* du Saint-Esprit. Les trois Personnes divines sont, par leur nature, tellement une même chose, les notions particulières sous lesquelles nous les connaissons comme distinctes dans leurs personnalités sont tellement relatives l'une à l'autre, leurs œuvres sont tellement communes, qu'il est impossible de détacher l'une d'elles des deux autres pour l'étudier tout à fait à part. C'est pour avoir laissé dans l'ombre cette unité et ces rapports que plusieurs auteurs, et des plus éminents, ont donné du Saint-Esprit et de ses œuvres une idée qui n'est pas suffisamment exacte. A les lire, on croirait que le Saint-Esprit a dans le monde naturel et surnaturel une action tellement propre, tellement spéciale, que les deux autres Personnes n'y ont aucune part; et on est allé jusqu'à imaginer trois étapes dans la révélation : l'une où le Père seul aurait agi, une seconde exclusivement propre au Fils, une troisième appartenant en propre à l'Esprit-Saint. Les trois Personnes n'ont qu'une seule et même opération entièrement commune aux trois, comme elles n'ont qu'une seule et même nature. Ne les séparons donc pas l'une de l'autre dans l'étude de leurs œuvres. Encore moins pouvons-nous les séparer dans l'étude de ce qu'elles sont en elles-mêmes, puisque nous ne pouvons les connaître que les unes par les autres. Nous ne pouvons donc faire une *monographie* du Saint-Esprit sans y comprendre le Père et le Fils. Toutefois, nous lui donnerons satisfaction, à notre vénérable confrère,

dans la mesure possible, en faisant entrer le nom du Saint-Esprit dans l'intitulé de chacun de nos paragraphes, en éliminant les développements qui ne concerneraient spécialement que le Père ou le Fils, et en appuyant sur ceux qui concernent le Saint-Esprit.

I. — Comment nous pouvons connaître le Saint-Esprit, le nommer et parler de lui

Le mystère de la sainte Trinité est, dans sa substance, entièrement et absolument surnaturel, et ne saurait être connu que par la révélation.

Dieu, bien qu'il soit au-dessus de toute la création, peut être naturellement connu dans son existence, parce que, à l'œuvre, on peut connaître l'ouvrier, et, par l'existence de la créature, connaître l'existence du Créateur. Il peut être naturellement connu dans ses perfections, parce que, des perfections de l'œuvre, on peut conclure aux perfections de l'ouvrier. Il peut être connu dans sa supériorité sur tout ce qui est en dehors de lui, parce que chaque être ne possède qu'une partie des perfections qui se trouvent dans tout l'ensemble et que l'ouvrier qui a tout fait les possède toutes réunies ; parce que, dans leur réunion, ces perfections composent nécessairement une perfection de beaucoup supérieure à ce qu'elles sont à l'état de division où elles se trouvent dans les créatures ; parce qu'une même qualité existant à la fois dans un effet et dans sa cause est plus parfaitement dans la cause que dans l'effet, à moins que la cause n'ait réussi à produire un effet égal à elle et épuisant toute sa fécondité. Dieu, enfin, peut être connu dans son infinité par divers procédés que nous ne pouvons décrire ; nous en avons du reste déjà fait connaître la nature dans une réponse précédente.

Mais que ce Dieu unique et infiniment parfait existe en trois Personnes distinctes, dont l'une n'est pas l'autre et qui ne sont qu'un seul et même Dieu, c'est ce que jamais l'intelligence humaine ne saurait ni comprendre, ni connaître, parce que rien dans les objets directs et immédiats de sa connaissance naturelle ne lui permet de constater l'existence, ni même la possibilité de plusieurs personnes subsistant dans l'unité d'une seule et même nature individuelle. Il n'y a donc que la révélation qui puisse nous faire connaître la sainte Trinité, et conséquemment le Saint-Esprit, qui en est la troisième Personne. Sans la révélation, nous ne pouvons connaître ni l'existence du saint Esprit, ni sa divinité et consubstantialité avec le Père et le Fils, ni sa distinction des deux autres Personnes, ni le rang qu'il tient dans la sainte Trinité, ni sa procession de l'une et de l'autre. C'est donc à la révélation seule que nous devrons emprunter tout ce que nous aurons à dire du Saint-Esprit.

Mais pour nous faire connaître le Saint-Esprit, la révélation doit nous le nommer et nous exprimer ce qui le concerne dans un langage qui nous soit accessible. Et pour que la révélation ne soit pas pour nous une énigme indéchiffrable, il faut que notre intelligence puisse saisir le sens des paroles révélées. Or le langage humain est apte à exprimer les mystères divins et à nous en faire concevoir l'idée juste. Car ce langage répond à nos pensées, et nos pensées répondent à la nature des choses qu'elles connaissent. Les choses à leur tour répondent, par une analogie merveilleuse, aux mystères cachés dans le sein de Dieu, parce que Dieu a fait les créatures à son image. Cette image et cette analogie, suffisantes pour nous faire connaître formellement les perfections de Dieu qui font partie de l'ordre naturel des choses et des connaissances, ne pourraient nous conduire à la connaissance des mystères surnaturels ; mais elles permettent à Dieu de nous les révéler, et à nous-mêmes de comprendre ce que Dieu, parlant notre langage, veut bien nous en apprendre.

C'est donc par le moyen des choses créées et du langage humain que nous pouvons connaître le Saint-Esprit. Mais cette connaissance, toute surnaturelle qu'elle est dans son objet et dans la grâce qui ouvre notre esprit à la lumière divine, ne saurait nous faire contempler les mystères en eux-mêmes. L'analogie lumineuse qui la rend exacte et claire, n'est cependant qu'un voile et ne nous laisse apercevoir les mystères divins, comme le dit l'Apôtre, que comme « par un miroir et dans une énigme » : la claire vue en est réservée au ciel où nous les connaîtrons, non plus à l'aide de nos pensées et de notre langage humain, mais par l'essence même de Dieu qui s'appliquera immédiatement à notre âme élevée à cet effet par la lumière de gloire. Par conséquent, la connaissance que la révélation nous donne de l'Esprit-Saint ne nous le fait pas voir en lui-même. Elle est claire et vraie, mais elle n'est pas intuitive ni compréhensive. Au-delà de ce que nous entendons, il y a l'infinie perfection de la réalité. Si belles que soient les considérations que nous pouvons former sur le Saint-Esprit d'après les enseignements de la révélation, elles demeurent très imparfaites et immensément au-dessous de la réalité.

Les noms qui le désignent lui conviennent et nous disent ce qu'il est ; les pensées que forment en nous les enseignements de la révélation sont exactes ; ce que nous exprimons dans notre langage conformément à la même révélation est la vérité même. Tout cela répond à la réalité, mais seulement comme une analogie imparfaite répond à la réalité infiniment supérieure.

II. — Ce qu'est le Saint-Esprit

La foi nous apprend que le Saint-Esprit est la troisième Personne de la sainte Trinité, distinct du Père et du Fils dont il procède, un seul et même Dieu avec le Père et le Fils.

I. — Le Saint-Esprit est l'une des trois Personnes divines. Que signifie cette expression de « Personne divine ? »

La personne se définit : « Une substance intelli-

gente individuelle » : *substance*, la personne a son existence, ou mieux, son être en elle-même, et non en un autre être, comme l'accident qui est dans la substance; substance *intelligente*, parce qu'on ne conçoit pas une personne qui n'ait conscience d'elle-même, qui ne puisse se dire quelqu'un et n'ait son « moi », qui n'ait la responsabilité de ses actions; substance intelligente *individuelle*, c'est-à-dire formant un sujet qui ne soit aucun autre sujet, qui ait en lui-même son unité complète, distincte de toute autre unité substantielle et individuelle comme lui.

En Dieu, la substance est *une*, parce qu'il n'y a qu'un seul Dieu; elle est éminemment *intelligente*, puisqu'elle est l'intelligence même, l'intelligence infinie. Mais, au lieu de se compléter et de se terminer en une seule individualité comme les substances intellectuelles créées, elle se complète et se termine en trois individualités, en *trois Personnes*, dont chacune est Dieu parce qu'elle possède la nature divine, qui est identiquement et numériquement la même dans les trois Personnes; dont chacune est distincte des deux autres, non par la nature qui est la même, mais par un ordre d'origine que nous allons bientôt expliquer.

Le Saint-Esprit est l'une de ces trois Personnes divines, l'une de ces trois individualités dans lesquelles se termine la nature divine. Sa substance est la substance divine; sa nature intellectuelle est la nature divine; son individualité est constituée par l'origine qu'elle tire du Père et du Fils et qui la distingue de l'un et de l'autre pour en faire un sujet individuel.

Parmi les Personnes divines, elle est la troisième, parce qu'elle procède des deux autres; mais nous verrons qu'elle ne leur est ni inférieure, ni postérieure, l'ordre qui existe entre elles les laissant parfaitement égales, parfaitement semblables, parfaitement une même chose, savoir un seul et même Dieu.

II. — Le Saint-Esprit est une Personne distincte du Père et du Fils, venant après eux dans l'ordre de la Trinité.

Entre les Personnes divines, tout est commun, sauf qu'elles procèdent l'une de l'autre et qu'ainsi il existe entre elles une opposition résultant de ce que dans cette procession il y a entre elles relation active d'une part, passive de l'autre, qui les oppose et les distingue.

Le Père se distingue du Fils, non par la nature divine qui leur est commune, mais parce que le Père, la possédant sans la recevoir, la communique au Fils qui la reçoit de lui par génération. Le Fils se distingue du Père parce qu'il reçoit du Père, qui est son Principe, la nature divine qui leur est commune.

Le Père et le Fils diffèrent du Saint-Esprit, non par la nature divine qui est la même dans les trois Personnes, mais parce que le Père et le Fils, ne formant qu'un seul et même Principe en deux Personnes comme ils sont un seul Dieu, communiquent la nature divine au Saint-Esprit qui la reçoit de l'un et de l'autre par une seule et unique procession. Et le Saint-Esprit diffère à la fois du Père et du Fils parce qu'il procède de l'un et de l'autre. Il ne se distingue pas du Père autrement que du Fils, ni du Fils autrement que du Père, mais de l'un et de l'autre, par une seule et même relation d'origine.

Entre le Père et le Fils la procession du Saint-Esprit ne met aucune opposition nouvelle, aucune distinction nouvelle, puisqu'ils ne forment ensemble qu'un seul et même Principe. Toutefois, dans la production du Saint-Esprit, ils conservent entre eux l'ordre, l'opposition et la distinction qui résultent de la procession du Fils. Ils ne sont, à cet égard, qu'un seul Principe en deux Personnes, de la même manière qu'ils sont ensemble un seul Dieu. Le Père possède la propriété de produire le Saint-Esprit sans la recevoir; il l'a de lui-même. Le Fils possède cette même propriété, une et identique, comme la recevant du Père, de la même manière et par la même procession qu'il reçoit de lui la nature divine. L'ordre des deux premières Personnes de la sainte Trinité se conserve donc dans la production du Saint-Esprit. C'est ce qui fait dire avec vérité que « le Saint-Esprit procède du Père par le Fils », bien qu'il procède de l'un et de l'autre immédiatement et comme d'un seul et unique Principe. (Cf. Concil. Florentin : Decret. union.) Et la même unité de Principe dans la production du Saint-Esprit est aussi la raison qui fait que « le Saint-Esprit est le lien du Père et du Fils », puisque sa procession les unit l'un à l'autre. Mais ces manières de dire seraient susceptibles d'un sens erroné qu'il faut écarter. Quand on dit que le Saint-Esprit procède du Père par le Fils, il faut bien se garder de comprendre que le Père, produisant le Fils, laisse au Fils seul la production du Saint-Esprit, ou encore que le Père seul produit le Saint-Esprit, le Fils servant seulement d'intermédiaire : ils le produisent l'un et l'autre, ensemble, immédiatement. Et en disant que le Saint-Esprit est le lien du Père et du Fils, ou encore le lien de la sainte Trinité, il ne faut pas oublier que le Père et le Fils d'une part, le Père, le Fils et le Saint-Esprit d'autre part, sont liés l'un à l'autre par la nature divine qui est une et identique dans les trois Personnes, et ne pas s'imaginer que le Père et le Fils ne sont une même chose que par la production du Saint-Esprit.

Procédant du Père et du Fils, le Saint-Esprit vient après eux dans l'ordre des Personnes divines; et, comme le Fils procède du Père et vient ainsi après le Père, le Saint-Esprit est la troisième Personne de la sainte Trinité. Mais cet ordre résultant de la procession du Fils et du Saint-Esprit ne met entre les Personnes divines aucune inégalité, et le Saint-Esprit, comme nous allons l'exposer, n'est pas inférieur au Père et au Fils.

III. — Le Saint-Esprit est un seul et même

Dieu avec le Père et le Fils ; il n'est ni inférieur, ni postérieur au Père et au Fils : il est consubstantiel et coéternel à l'un et à l'autre.

Que le Saint-Esprit ne soit pas inférieur au Père et au Fils, c'est ce qui résulte de ce qu'il reçoit dans sa procession la nature divine elle-même, laquelle est une et unique, indivisible et infinie. En passant du Père au Fils, du Père et du Fils au Saint-Esprit, elle n'est pas multipliée, parce qu'elle est une et reste unique. Elle n'est pas amoindrie, parce qu'elle est indivisible et infinie.

Qu'il ne soit pas postérieur au Père et au Fils, cela résulte du caractère même des processions divines. Ces processions, en effet, sont des processions de tout point nécessaires. Le Père qui possède la nature divine sans la recevoir, la possède avec la fécondité qui lui appartient et qui ne peut pas être sans produire son fruit. Le Père ne serait pas Dieu s'il n'avait qu'une nature divine inféconde, non seulement quant à la possibilité de produire, mais encore quant à l'acte même de la production. Il est donc aussi nécessairement Père qu'il est nécessairement Dieu, et le Fils ne peut lui être postérieur. De même le Père et le Fils, possédant en commun la nature divine dont la fécondité n'est pas épuisée par la production du Fils, produisent nécessairement aussi le Saint-Esprit qui n'est pas plus postérieur aux deux autres Personnes que le Fils n'est postérieur au Père. On ne peut donc supposer un seul instant réel où le Père soit sans le Fils et le Saint-Esprit ; d'ailleurs, la simplicité même de la nature divine répugne à toute idée de succession dans ses actes immanents et nécessaires. On ne peut pas même supposer un instant de raison, un instant non réel et purement logique, où l'on pourrait concevoir le Père sans le Fils et le Saint-Esprit : il est nécessairement Dieu et Père ; le Père et le Fils sont nécessairement Dieu et le Principe du Saint-Esprit.

IV. — Après le Saint-Esprit, il n'y a et il ne peut y avoir une quatrième personne de la Sainte-Trinité. La foi en effet nous apprend que Dieu est Père, Fils et Saint-Esprit. Et Dieu étant nécessairement et immuablement tout ce qu'il est, il ne peut se faire qu'une quatrième personne partage jamais la nature divine avec le Père, le Fils et le Saint-Esprit.

Cette absence de toute procession possible après celle du Saint-Esprit ne constitue-t-elle pas pour le Saint-Esprit une infériorité à l'égard du Père et du Fils ? Non. Pour le faire comprendre, nous rappellerons qu'il n'y a dans la réalité aucune différence entre la nature divine et les Personnes divines. Chacune d'elles est Dieu ; Dieu est chacune d'elles, selon que l'a défini le Pape Innocent III dans le IVe Concile de Latran : « Nous croyons et confessons avec Pierre que c'est une seule chose suprême qui est véritablement le Père, le Fils et le Saint-Esprit, les trois Personnes ensemble, et particulièrement chacune d'elles : et conséquemment, en Dieu, il n'y a que la Trinité, et non une quaternité, parce que chacune des trois Personnes est cette chose, savoir la substance, l'essence ou la nature divine. » Si les trois Personnes divines sont une seule et même chose, il est impossible que l'une d'elles soit inférieure aux autres.

Quant à la fécondité de la nature divine, le Saint-Esprit la possède aussi bien que la nature dont elle est inséparable ; mais il la possède de la même manière que la nature, savoir en tant qu'il la reçoit du Père et du Fils et qu'il en est le dernier terme personnel. Notre-Seigneur disait, comme Dieu, à son Père : « Tout ce qui est à moi est à vous, et tout ce qui est à vous est à moi » (Joan. XVII, 10). Le Saint-Esprit est dans la même condition que le Fils et il peut dire comme lui : Tout ce qui est à moi est au Père et au Fils, et tout ce qui est au Père et au Fils est à moi, même la fécondité de la nature divine. Que l'une ou l'autre des Personnes la reçoive ou qu'elle la donne, elle n'en est pas moins à lui. C'est le bien commun des trois Personnes qui le possèdent également, sans autre distinction que celle qui résulte des processions divines qui constituent les trois Personnes.

Si c'était une imperfection pour le Saint-Esprit de ne pouvoir produire une autre personne divine, c'en serait une également de ne venir que la troisième dans l'ordre de la Trinité. Car c'est une même chose d'être la troisième et de clore les processions divines. Or nul ne dira que, pour être la troisième Personne, le Saint-Esprit est inférieur au Père et au Fils.

Ces considérations nous permettent d'estimer à sa juste valeur un argument souvent employé pour expliquer de la part de Dieu la création des êtres en général, particulièrement celle des anges et des hommes, ainsi que leur sanctification par la grâce. On dit que l'Esprit-Saint n'ayant pas sa fécondité à l'intérieur de la divinité, il convenait qu'il l'eût à l'extérieur, qu'il communiquât l'être divin à des êtres autres que Dieu, soit en les créant, soit en les sanctifiant, qu'il les rendît, par la création, participants de l'être divin, et, par la sanctification, participants de la nature même de Dieu. Nous ne relèverons ici qu'en passant, sans y insister, le sens panthéiste qui pourrait se dégager de ces formules et qu'on n'a pas toujours un assez grand soin d'écarter. Si c'était l'être même de Dieu et sa nature qui fussent communiqués aux créatures, elles seraient véritablement Dieu lui-même. Ce que nous voulons faire remarquer, c'est que la raison de convenance basée sur l'infécondité du Saint-Esprit à l'intérieur de la Sainte Trinité manque absolument de base, car il possède, dans la nature divine, la fécondité même dont il est le dernier terme.

V. — Si nous réfléchissons sur les notions par lesquelles nous avons fait connaître ce qu'est le Saint-Esprit, nous vérifierons facilement les observations préliminaires qui ouvrent cette expo-

sition doctrinale, sur la manière dont nous pouvons connaître le Saint-Esprit et parler de lui.

D'une part, toutes ces notions, fournies d'ailleurs par la révélation, sont parfaitement vraies, et les expressions qui servent à les formuler sont employées dans leur sens propre, philosophique, entièrement exact. Le Saint-Esprit est une personne dans toute l'acception du terme ; il se distingue réellement du Père et du Fils ; sa nature est la même que la leur ; il la reçoit par une procession qui le met au troisième rang, sans infériorité toutefois, dans l'ordre des Personnes divines.

Mais, d'autre part, chacune de ces notions et des expressions qui les formulent ne saurait nous donner qu'une idée incomplète de la réalité à laquelle elle répond. La perfection divine est infiniment supérieure à ce que nous pouvons concevoir. La preuve nous en est fournie par les données mêmes que nous venons d'exposer.

La personnalité humaine ou angélique multiplie, sépare et oppose entre elles les natures individuelles ainsi que leurs droits, leurs actions. Chaque personne peut dire à une autre personne : « Je ne suis pas ce que tu es ; ma substance n'est pas la tienne, mon intelligence n'est pas la tienne, ma volonté n'est pas la tienne, mes droits ne sont pas les tiens. » C'est au point que des philosophes ont pensé que cette séparation, cette opposition, cette exclusion constituent essentiellement la personne qu'ils définissent, une substance ou un suppôt s'appartenant à l'exclusion de tout autre. Le dogme catholique obligea les théologiens et les philosophes chrétiens à approfondir davantage la notion de la personnalité et leur fit rejeter comme inexacte cette définition. Et en effet, elle ne pouvait cadrer avec le dogme de la Sainte-Trinité dans laquelle la pluralité des Personnes n'entraîne aucune multiplication, aucune opposition, aucune exclusion de la nature, des attributs, des opérations. Chacune des Personnes divines possède la même nature divine et peut dire à chacune des autres : « Je suis ce que tu es : ma nature est la tienne, mon intelligence est la tienne, ma volonté est la tienne, mes opérations sont les tiennes, mes droits sont les tiens, je suis tout ce que tu es, et réciproquement tu es tout ce que je suis. » Cette différence entre la personnalité divine tient à la perfection de la nature divine qui ne saurait se multiplier, et à la perfection des processions divines dans lesquelles la nature se communique d'une personne à l'autre, non pas seulement comme dans les créatures selon l'unité spécifique et dans la division des natures individuelles, mais dans l'unité individuelle d'une seule et même nature. Un homme issu d'un autre homme reçoit de lui la nature humaine qui est en lui spécifiquement la même que celle de son père ; mais la communication du père au fils s'arrête à cette ressemblance spécifique ; le père ne peut donner à son fils sa propre nature individuelle et faire qu'il soit homme par sa propre humanité. Les processions divines sont plus parfaites, puisqu'entre la personne qui produit et celle qui procède d'elle, elles établissent l'unité la plus parfaite, la plus indivisible, de nature et de substance.

Nous pouvons faire des remarques semblables sur le nombre et l'ordre dans la Sainte Trinité.

Il est très exact de dire qu'il y a trois Personnes dans la Sainte Trinité. Mais au lieu que, dans les choses créées, les objets forment nombre par la multiplication de leurs êtres, les Personnes divines forment nombre sans aucune multiplication de leur être qui est la nature divine. Il en résulte, pour les Personnes divines, une transcendance qui les place au-dessus des lois communes du nombre. Le Père, le Fils et le Saint-Esprit sont individuellement et personnellement Dieu, sans qu'il y ait plusieurs Dieux.

Il est vrai que, dans la Sainte Trinité, le Père est la première Personne, le Fils la seconde, le Saint-Esprit la troisième ; mais, quand tout ordre dans les créatures implique nécessairement que l'une est après l'autre, dans les Personnes divines il exclut absolument toute postériorité ; d'aucune manière l'une n'est ni avant ni après l'autre. Pour concevoir les processions divines, nous sommes dans la nécessité de nous représenter le Père comme s'il était avant le Fils, le Père et le Fils comme s'ils étaient avant le Saint-Esprit : nous ne saurions autrement avoir idée des processions ; pour nous tout principe est logiquement avant ce qui en découle. En mettant dans l'énumération des personnes le Père avant le Fils, le Père et le Fils avant le Saint-Esprit, nous nous conformons à la réalité des choses et au langage de la révélation divine. Mais la même révélation divine nous oblige à exclure de cet ordre tout « avant » et tout « après. » Nous concevons et nous nommons l'une après l'autre les trois Personnes divines, parce qu'il nous est impossible de les connaître par un seul concept qui reflète aussi bien leur distinction que leur unité, et de les nommer d'un seul nom qui signifie à la fois leur nature unique et leurs trois individualités. Mais, si nous les connaissions comme Dieu se connaît lui-même, nous verrions que la réalité à laquelle répond l'ordre des Personnes est la simplicité infinie dans laquelle disparaissent tout « avant » et tout « après. »

Nous concluons que, si le Saint-Esprit est une des trois Personnes de la Sainte-Trinité, il est ce que sont les deux autres et la Trinité même ; et que, s'il est dans la Trinité la troisième des Personnes, il n'a, de ce chef, rien de moins que le Père et le Fils, étant avec eux une seule et même chose infiniment simple.

III. — Que le Saint-Esprit procède du Père et du Fils comme d'un seul principe

Bien que nous ayons déjà dit précédemment que le Saint-Esprit procède du Père et du Fils comme d'un seul principe, nous reprenons cette

question à cause de l'importance qu'elle a prise dans les discussions entre les Grecs et les Latins.

Il n'a jamais été nié que le Saint-Esprit procède du Père. En promettant le Saint-Esprit à ses Apôtres, Notre-Seigneur l'appelait « l'Esprit de vérité qui procède du Père » (Joan. xv, 26). En disant, dans la même phrase, qu'il le leur enverrait, il faisait clairement comprendre que le Saint-Esprit procède aussi de lui ; car une Personne divine ne saurait être envoyée que par celle dont elle procède. Mais parce que le premier Concile de Constantinople dans son symbole se contenta de reproduire le mot de Notre-Seigneur (Joan. supra) « qui ex Patre procedit, » les Grecs en prirent occasion d'accuser les Latins, soit d'avoir erré dans la foi en affirmant que le Saint-Esprit procède aussi du Fils, soit d'avoir indûment ajouté au symbole l'expression « Filioque, » de sorte que le texte latin du symbole soit « Qui a Patre Filioque procedit. »

La procession du Saint-Esprit est devenue l'une des deux principales pierres d'achoppement qui ont causé le schisme des Grecs ou plutôt mis l'hérésie dans le schisme.

Les Grecs n'ont pas été toujours constants avec eux-mêmes. Outre qu'ils ont professé avec leurs grands docteurs que le Saint-Esprit procède aussi du Fils, ils ont parfois nié cette procession ; d'autrefois ils l'ont acceptée sous cette forme, que le Saint-Esprit procède du Père par le Fils ; ils l'ont aussi niée en se servant de la même formule, la comprenant dans ce sens que le Père est seul le principe du Saint-Esprit, le Fils étant un simple intermédiaire pour la procession du Saint-Esprit ; d'autres fois, accordant que le Saint-Esprit procède du Fils comme du Père, ils se sont bornés à faire aux Latins le reproche d'avoir indûment ajouté au symbole le « Filioque. »

Toutes les objections soulevées par les Grecs ont été longuement discutées, et à fond, particulièrement dans les deux Conciles œcuméniques de Lyon sous Grégoire X et de Florence sous Eugène IV. Les discussions épuisées et au-delà, Grecs et Latins souscrivirent les formules d'union. Dans la profession de foi du Concile de Lyon, voici ce qui concerne la procession du Saint-Esprit : « Avec foi et dévotion, nous professons que le Saint-Esprit procède éternellement du Père et du Fils, non comme de deux principes, mais comme d'un seul principe, non par deux spirations, mais par une seule spiration. » Et dans celle du Concile de Florence, on professe : « Que l'Esprit-Saint est éternellement du Père et du Fils, et qu'il a son essence et son être subsistant en même temps du Père et du Fils, et qu'il procède éternellement de l'un et de l'autre comme d'un seul principe et par une spiration unique. »

I. — Les textes qui établissent plus spécialement que le Saint-Esprit procède aussi du Fils sont :

En premier lieu celui de saint Jean, c. xvi : « Quand il sera venu, cet Esprit de vérité, il vous enseignera toute vérité ; mais il dira tout ce qu'il aura entendu et il vous annoncera les choses à venir. Il me glorifiera, parce qu'il recevra de ce qui est à moi et vous l'annoncera » (Joan. xvi, 12, 13). Notre-Seigneur dit que le Saint-Esprit reçoit de ce qui est au Fils, et en particulier la vérité. Or, il explique lui-même comme il entend « ce qui est à lui » et ce que reçoit le Saint-Esprit en ajoutant : « Tout ce qu'a le Père est à moi. C'est pourquoi j'ai dit : qu'il recevra de ce qui est à moi et vous l'annoncera ; » et en réalité la vérité en Dieu est la même chose que l'essence, et la nature, et la substance divine. Le Saint-Esprit reçoit donc du Fils ce qui est à la fois au Fils et au Père, la nature divine. Il procède donc du Fils. D'ailleurs le Fils reçoit du Père tout ce qu'a le Père, sauf d'être le principe de sa procession : « Omnia quæ habet Pater, mea sunt. » Or le Père est le principe du Saint-Esprit. Donc le Fils reçoit du Père d'être aussi et avec lui le principe du Saint-Esprit. C'est ce que nous enseigne en propres termes le Concile de Florence : « Parce que tout ce qui est au Père, le Père lui-même l'a donné à son Fils unique en l'engendrant, excepté d'être le Père, cela même que l'Esprit-Saint procède du Fils, le Fils le tient éternellement de celui par lequel il est éternellement aussi engendré. »

De plus, le Fils envoie l'Esprit-Saint (Joan. xv, 26 ; xvi, 7). Pour qu'il puisse envoyer l'Esprit-Saint, il faut que l'Esprit-Saint émane de lui. Car, selon la doctrine constante de l'Eglise, une Personne divine ne saurait être envoyée que par celle dont elle procède.

Ensuite, le Saint-Esprit qui est appelé l'Esprit du Père, parce qu'il procède du Père (Matth. x, 20), est aussi appelé l'Esprit du Fils (Act. vi, 7 ; Rom. viii, 9 ; Philipp. i, 19 ; 1 Petr. i, 11) ; donc il procède du Fils.

Enfin, si le Saint-Esprit procédait du Père seul et non du Fils, à supposer que sa procession pût être différente de celle du Fils, l'ordre au moins des Personnes disparaîtrait. Car le Saint-Esprit procédant du Père seul ne viendrait pas après le Fils et, dans l'énumération des trois Personnes, il pourrait aussi bien que le Fils, il devrait même avec lui occuper le second rang. Nous ne pourrions sans doute les nommer ensemble par leur nom propre, mais nous pourrions indifféremment nommer le Saint-Esprit avant ou après le Fils, ce que rien dans l'Ecriture ni dans la Tradition ne saurait autoriser.

Et même la distinction entre le Fils et le Saint-Esprit serait compromise. On pourrait encore, à la vérité, trouver une raison de les distinguer en ce que le Fils procède par voie d'intelligence et de connaissance, tandis que l'Esprit-Saint procède par voie de volonté et d'amour. Mais cette distinction qui établirait une double relation d'opposition entre le Père et le Fils, d'une part, entre le Père et le Saint-Esprit, d'autre part, ne permettrait pas de voir entre le Fils et le Saint-Esprit la relation d'opposition qui seule peut les distinguer,

conformément à cet axiome consacré par le Concile de Florence : « Omnia sunt unum ubi non obviat relationis oppositio » (Decr. pro Jacob.)

II. — Mais, si l'Esprit-Saint procède à la fois du Père et du Fils, les processions n'en sont pas multipliées et le Saint-Esprit ne procède pas deux fois, une fois du Père et une fois du Fils : il ne procède qu'une seule fois par une seule et même procession, du Père et du Fils ; conséquemment il procède de l'un et de l'autre comme d'un seul principe. On le conclut de chacune des raisons données plus haut pour établir qu'il procède du Fils.

En effet, quand Notre-Seigneur dit que le Saint-Esprit reçoit de ce qui est à lui, il nous explique clairement que ce qui est à lui est ce qui est aussi à son Père, ce en quoi ils ne font qu'un. C'est donc dans l'unité de principe qu'ils produisent le Saint-Esprit.

Également, la mission du Saint-Esprit est à la fois du Père (Joan. xv, 26) et du Fils (Joan. xiv, 26) : la mission étant une, il faut que le Père et le Fils ne soient qu'un seul principe du Saint-Esprit. Cette unité de principe jointe à la distinction et à l'ordre des personnes, se trouve exprimée dans cette parole de Notre-Seigneur : « Quand sera venu le Consolateur, que je vous enverrai du Père, l'Esprit de vérité qui procède du Père... » (Joan. xv, 26). Il est envoyé et par le Père et par le Fils, mais c'est du Père que le Fils reçoit de l'envoyer.

De plus, le Saint-Esprit, qui est l'Esprit du Père et l'Esprit du Fils, est appelé aussi l'Esprit de Dieu (Matth. iii, 16 ; Rom. viii, 9, 11, 14 ; 1 Cor. ii, 10). L'expression « Dieu » désigne, soit l'une des Personnes, soit deux d'entre elles, soit les trois Personnes ensemble, avec ce sens que, quand elle en désigne deux ou trois, elle les prend dans leur unité. Ici, il faut nécessairement reconnaître que l'expression « Dieu » désigne à la fois le Père et le Fils, puisque l'Esprit-Saint est également l'Esprit de l'un et de l'autre, mais non le Saint-Esprit lui-même, puisque cette manière de dire qu'il est l'Esprit de l'un et de l'autre, met le Saint-Esprit en antithèse avec le Père et le Fils. Il est donc l'Esprit du Père et du Fils dans l'unité de l'un et de l'autre, comme d'un seul et même Dieu, comme d'un seul et même principe.

Pour échapper à la force probante de ces textes de l'Ecriture, il faut en expliquer les expressions dans un sens que le contexte ne saurait permettre d'adopter et les restreindre aux effets de la prière et des mérites de Notre-Seigneur comme homme, s'adressant à son Père pour qu'il envoie l'Esprit-Saint qui recevrait la mission d'enseigner seulement la doctrine du Christ.

Dans les longues discussions entre les Grecs et les Latins, il fut prouvé par les Latins, et reconnu par les Grecs, que les Pères grecs enseignaient aussi bien que les Pères latins que le Saint-Esprit procède du Père et du Fils. Il en est qui le disent en propres termes, comme saint Epiphane (Auchor. n. 67), saint Cyrille d'Alexandrie (Thesaur. 34, Dialog. 8 de Trinit.), saint Grégoire de Nysse (contr. Eunom.), saint Basile (contr. Eunom. l. 3.) D'autres expriment métaphoriquement la même pensée. Saint Jean Chrysostôme dit que Notre-Seigneur est la source et l'Esprit-Saint l'eau qui en découle ; saint Athanase, que l'Esprit-Saint est le souffle et le parfum du Christ. On trouve toute une collection de ces textes dans le P. Pétau (de Trinit. l. vii, cc. 3-7.) Ce qui donne à ces autorités une valeur plus grande dans la controverse, c'est l'étude et la discussion approfondie dont elles ont été l'objet spécialement au concile de Florence où se fit solennellement la réunion des Grecs aux Latins.

Aux autorités ci-dessus rappelées, il faut ajouter cette raison théologique, qu'en Dieu « tout est un quand il n'y a pas à l'encontre une opposition de relation. » La procession du Saint-Esprit ne crée entre le Père et le Fils aucune opposition de relation. Ils ont l'un et l'autre en commun la nature divine qu'ils lui communiquent, la volonté selon laquelle se fait la procession de l'Esprit-Saint, l'acte même de l'amour qui est la procession active. Rien absolument en cela ne les oppose l'un à l'autre : ils ne forment donc qu'un seul principe de la procession de l'Esprit-Saint.

IV. — Comment le Saint-Esprit procède du Père et du Fils

En parlant du Fils et du Saint-Esprit comme ayant leur origine, l'un dans le Père, l'autre dans le Père et le Fils, nous nous sommes servis jusqu'ici d'expressions génériques : procéder, procession, origine, principe, produire, production ; nous avons à dessein évité les expressions spécifiques qui caractérisent chacune de ces deux processions : pour la procession du Fils, génération, filiation, engendrer et autres semblables ; pour la procession du Saint-Esprit, spiration active ou passive et autres. De plus, nous avons réservé tout ce qui constitue la nature spéciale ou la forme des deux processions divines. Il nous faut maintenant entrer dans cette étude spécifique sans laquelle nous ne saurions connaître entièrement ce qu'est l'Esprit-Saint dans la Trinité. Nous sommes, ici encore, obligés de remonter à la procession du Fils sans laquelle on ne comprendrait pas celle du Saint-Esprit.

Dieu, un dans sa nature, subsiste en trois Personnes. La première possède la nature sans l'avoir reçue : c'est là le premier élément de ce qui constitue sa Personne ; on le nomme l'*innascibilité*. Mais cette notion ne suffit pas à nous faire connaître la Personne du Père : il faut y en ajouter deux autres, savoir, la *paternité*, en tant que le Père engendre le Fils, et la *spiration*, en tant qu'il est le principe de la procession du Saint-Esprit.

La seconde Personne reçoit la nature divine de la première Personne, par voie de génération ; elle nous est ainsi connue, en tant que procédant de

la première Personne, par la notion de *filiation;* mais il nous faut y ajouter une seconde notion, la *spiration,* pour la connaître en tant qu'elle produit la troisième personne. Le Père et le Fils produisant le Saint-Esprit comme un seul principe et par une spiration unique, la *spiration* est *commune* au Père et au Fils et ne fait conséquemment qu'une seule spiration. Les théologiens modernes l'appellent *spiration active* pour la distinguer de la suivante.

La troisième Personne reçoit la nature divine du Père et du Fils par voie de spiration; elle nous est connue sous la notion de *spiration passive,* laquelle répond à la *spiration active* comme la filiation répond à la paternité. Saint Thomas (S. Th. 1 P. q. 32, a, 3) conserve à la spiration passive le nom générique de *procession* qui se trouve alors avoir deux sens, savoir le sens générique qui convient à la procession du Fils et à celle du Saint-Esprit, et le sens spécifique qui désigne uniquement la procession du Saint-Esprit, et encore en ne la prenant que passivement par opposition à la spiration commune au Père et au Fils.

Ce que nous avons à étudier, pour connaître le Saint-Esprit, c'est donc sa procession du Père et du Fils ou la spiration.

I. — Procéder c'est émaner d'un autre être dans lequel on a son origine ou son principe. Procession, origine, c'est l'émanation d'un être sortant d'un autre.

La procession peut se produire *au dehors* de l'être en qui est le principe et duquel l'autre tire son origine : ainsi, dans le genre humain, le fils est hors de ses parents, le rayon de lumière est hors du soleil dont il émane. — Elle peut se produire *au dedans* de l'être : ainsi la pensée que je forme sur un objet procède de mon intelligence au dedans de mon intelligence. En Dieu les prosions divines sont *immanentes;* elles se produisent dans la nature divine ; mais les créatures sortent de Dieu par une procession extérieure.

Un être peut procéder d'un autre comme de sa *cause,* ce qui indique dans la cause une antériorité et une supériorité sur l'effet qui en dépend. Il peut en procéder comme de son *principe,* ce qui n'implique aucune antériorité, ni aucune supériorité du principe sur l'être qui en découle. Dans la Sainte Trinité où tout est infini et infiniment simple, une Personne n'est pas la cause, mais le principe de celle qui en procède. Toutefois les Grecs, donnant à l'expression « cause », ἀιτία, une signification analogue à celle que nous attachons au mot « principe », le concile de Florence a conservé les deux expressions qui sont justes dans le sens que leur attribue le génie de chaque langue : « Filium quoque esse secundum Græcos quidem causam, secundum Latinos vero principium subsistentiæ Spiritus Sancti, sicut et Patrem. » (Decret. union.)

II. — Dans toute procession, il faut distinguer trois éléments, savoir 1° le principe actif de la procession, 2° le terme de la procession, et 3° l'émanation elle-même. Dans la procession du Fils, le principe actif est le Père, le terme est le Fils, l'émanation est la génération éternelle. Dans la procession du Saint-Esprit, le principe actif, ou le *Spirateur,* ce sont les deux Personnes du Père et du Fils, non pas dans la distinction de leurs Personnes, mais dans l'unité d'un unique principe, d'un seul Spirateur; le terme est la Personne de l'Esprit-Saint ; l'émanation est la spiration.

Dans le principe actif, on distingue encore le sujet ou le principe qui produit et la vertu par laquelle il produit. Nous aurons à développer cette notion en expliquant la procession du Saint-Esprit. Prenons comme exemple un acte de mon intelligence, une idée que je me forme de quelque objet : le sujet c'est moi, la vertu par laquelle je produis l'idée est ma nature intelligente, et plus spécialement, plus immédiatement, mon intelligence.

Le terme d'une procession peut être une personne : ainsi l'enfant est le terme personnel ou hypostatique de la génération. Il peut n'être pas une personne : ainsi l'idée n'est pas un terme hypostatique de mon acte de connaître.

Dans la Sainte Trinité le principe actif et le terme sont les Personnes. Mais dans le principe actif, la vertu par laquelle il produit est la nature divine, laquelle est en même temps la forme, l'essence, la nature, la substance du terme produit. « Ce n'est pas la nature qui engendre, ce n'est pas elle qui est engendrée, ou qui procède ; mais c'est le Père qui engendre, le Fils qui est engendré, et le Saint-Esprit qui procède. » (Conc. Lateran. IV, decr. contra Abb-Joachim.) Mais c'est par la nature que le Père engendre son Fils auquel il la communique; c'est par la même nature divine que procède le Saint-Esprit qui la reçoit du Père et du Fils. Ainsi c'est par les forces de la nature humaine que les parents engendrent leurs enfants, avec cette différence qu'ils leur transmettent, non pas leur nature individuelle, mais une nature humaine spécifiquement la même, individuellement autre que la leur.

III. — La nature divine par laquelle le Père engendre le Fils, et par laquelle le Père et le Fils produisent le Saint-Esprit, comprend, dans sa simplicité, une infinie richesse d'attributs que notre raison, même éclairée des lumières de la foi, ne saisit qu'à l'aide de distinctions qui ont leur fondement, d'une part, dans notre manière de comprendre, d'autre part, dans la perfection divine qui répond à toutes les idées que nous pouvons en former à l'aide des perfections des créatures. Dieu les a faites à son image : à l'aide de ces images de Dieu répandues dans ses œuvres, nous pouvons connaître naturellement les perfections divines accessibles à notre raison, et surnaturellement les mystères inaccessibles à notre raison quand ils nous sont manifestés par la révélation.

C'est ainsi que, considérant la plus parfaite

image de Dieu qu'il y ait dans les créatures visibles, l'âme humaine, et y découvrant deux facultés supérieures, l'intelligence par laquelle elle peut connaître le vrai, et la volonté par laquelle elle peut s'attacher au bien, nous en concluons avec une absolue certitude qu'en Dieu se trouvent l'intelligence et la volonté, et encore qu'il est l'intelligence même et la volonté même ou l'amour même. La révélation confirme ces conclusions de la raison humaine : elle nous fait voir en Dieu l'intelligence et la volonté, la sagesse et l'amour, la science infinie et l'infinie bonté. Et surtout elle nous enseigne quel rôle merveilleux ces deux maîtresses perfections remplissent dans la Sainte Trinité. Par l'intelligence, le Père engendre le Fils, et par la volonté ou l'amour, le Père et le Fils produisent le Saint-Esprit.

IV. — Le Père se connaît, et, en se connaissant, il produit un terme de sa connaissance, comme nous-mêmes, quand nous faisons acte de connaître, nous produisons au-dedans de nous un terme de notre connaissance qui est notre idée, notre *verbe* intérieur, qui se traduit dans le langage par l'expression. Mais, entre notre verbe intérieur et celui que produit le Père, il y a plusieurs différences capitales.

Notre verbe à nous n'est qu'un accident dans notre intelligence, une simple modification de notre nature qu'elle perfectionne, mais dont elle n'a point la substance. Le *Verbe* de Dieu est une Personne subsistante et le Père lui communique toute sa substance, toute sa nature, toute son essence, de telle sorte que le Verbe de Dieu est Dieu comme le Père qui le produit, un même Dieu avec lui.

Bien plus, il exerce avec le Père l'acte de connaître par lequel il procède de lui. Il connaît le Père par le même acte par lequel le Père l'engendre en se connaissant lui-même; l'acte en effet appartient à la nature qui leur est commune. Entre le Père et le Fils il n'y a, dans l'acte de connaître, d'autre distinction que celle en vertu de laquelle le Père, ne recevant la connaissance de nulle autre Personne, la communique au Fils qui la reçoit du Père.

Par la connaissance qu'il a de lui-même, le Père connaît aussi le Verbe qu'il produit. En effet, il ne se connaîtrait pas lui-même s'il ne connaissait sa propre fécondité et le terme hypostatique de sa connaissance. Le Fils procède donc de la connaissance que le Père a de son Verbe; et celui-ci lui étant uni exerce sur lui-même le même acte par lequel il procède du Père. Ces considérations nous aident à comprendre que la procession ne met aucune postériorité dans le Fils par rapport au Père, puisqu'il exerce sur le Père et sur lui-même le même acte de connaissance par lequel il procède du Père.

Le Saint-Esprit n'est pas non plus exclu de cet acte de connaître qui fait la procession du Verbe. Il y entre comme objet de cette connaissance et comme sujet connaissant. En effet, la connaissance que le Père a de lui-même et du Fils exige absolument qu'il connaisse le Saint-Esprit dont ils sont l'un et l'autre le principe. Le Fils procède donc du Père, non seulement par la connaissance qu'il a de lui-même et de son Fils, mais encore par celle qu'ils ont l'un et l'autre du Saint-Esprit. Et le Saint-Esprit, possédant la nature divine, qui lui est commune avec le Père et le Fils, exerce aussi avec eux le même acte de connaissance par lequel le Fils procède du Père.

L'acte de connaissance par lequel se fait la procession du Fils est donc aussi bien l'acte du Fils et du Saint-Esprit qu'il l'est du Père. Toutefois on ne saurait en conclure que le Fils procède de lui-même ou qu'il procède du Saint-Esprit. Car le Fils n'opère cet acte qu'en tant qu'il le reçoit du Père, et le Saint-Esprit qu'en tant qu'il le reçoit du Père et du Fils ; le Fils donc ne se le donne pas à lui-même et le Saint-Esprit ne le donne pas au Fils ; il ne procède donc ni de lui-même, ni du Saint-Esprit.

Dans cet acte commun de la connaissance divine, il n'y a entre les trois Personnes d'autre distinction que celle des processions et des origines : « omnia sunt unum ubi non obviat relationis oppositio. »

V. — Comme le Fils procède du Père par voie de connaissance, ainsi le Saint-Esprit procède du Père et du Fils par voie d'amour.

Amour et volonté sont ici la même chose. Dans les créatures intelligentes l'amour se distingue de la volonté à laquelle il appartient cependant. La volonté est la faculté de vouloir ou d'aimer; l'amour est, ou bien une passion de la volonté, ou bien l'acte de la volonté s'attachant au bien. En Dieu la volonté est absolument simple sans aucune disposition ou passion autre qu'elle-même, et elle s'identifie réellement avec son acte : d'où il suit qu'en Dieu la volonté et l'amour sont une même chose.

Le Père, se connaissant comme le bien infini, s'aime d'un amour infini. En s'aimant lui-même il aime son Fils du même amour parce qu'il est avec lui le même bien infini. Le Fils de son côté s'aime lui-même et aime le Père. Ces différents aspects de l'amour divin dans les deux Personnes n'autorisent pas à distinguer dans le Père et le Fils plusieurs actes d'amour différents. Car il y a en tous identité d'objet, de faculté et d'acte. Ce que le Père aime en lui-même est ce qu'il aime dans le Fils, savoir la nature divine par laquelle ils sont une même chose. Ce que le Fils aime en lui-même est ce qu'il aime dans le Père, pour la même raison. Ce qu'aime le Père est ce qu'aime le Fils. — De plus, le Père et le Fils aiment par la nature divine, principe de toutes les opérations divines, et par la volonté qui fait partie de la nature divine. Or il n'y a qu'une seule nature divine qui est à la fois du Père et du Fils, une seule volonté qui leur est commune. C'est donc par la même nature et la même volonté qu'ils s'aiment. — Enfin l'acte par lequel ils s'aiment n'est pas et

ne saurait être double. Il émane il est vrai du Père et du Fils, mais dans l'unité de leur nature. Ils sont deux qui aiment, mais d'un amour unique. Cet amour ne saurait pas même être réciproque, à proprement parler, parce que la réciprocité suppose une distinction et une opposition qui n'existent pas entre le Père et le Fils sous le rapport de l'amour. Conséquemment, quand on dit que le Père aime le Fils et réciproquement, il faut ne comprendre cette réciprocité que d'une manière improprement dite et n'y voir qu'une manière de dire rappelant une distinction des Personnes qui n'existe même pas dans l'acte d'aimer ; car le Père et le Fils ne se distinguent que par la relation de paternité et de filiation.

S'aimant comme il vient d'être dit, le Père et le Fils produisent un terme de leur amour, comme quand nous aimons il se produit en nous une impulsion, un mouvement qui est le résultat et l'expression de notre amour. Mais en nous ce mouvement n'est qu'une modification de notre faculté de vouloir et d'aimer. En Dieu le terme de l'amour est une Personne subsistante, le Saint-Esprit, qui reçoit du Père et du Fils la nature divine et se distingue d'eux en ce qu'ils la lui donnent et que lui la reçoit d'eux. Et cette Personne est, non seulement l'égale des deux autres, mais une même chose avec elles ; le Saint-Esprit est consubstantiel au Père et au Fils.

Comme nous l'avons déjà remarqué pour le Fils quant à l'acte de connaissance par lequel il procède du Père, le Saint-Esprit n'est pas étranger à l'acte d'amour par lequel il procède du Père et du Fils. Il en est l'objet : car le Père et le Fils en s'aimant, ne peuvent pas ne pas aimer la communication qu'ils font, par amour, de la nature divine au Saint-Esprit et le terme même de cette communication. Il y participe comme sujet aimant : en effet, il reçoit du Père et du Fils la nature divine avec toutes ses perfections et tous ses actes, parmi lesquels se trouvent nécessairement la faculté et l'acte d'aimer. Et, de même que la nature divine est commune aux trois Personnes, ainsi l'acte d'aimer leur est commun. Le Saint-Esprit aime donc le Père et le Fils et il s'aime lui-même par le même acte d'amour qui le fait procéder du Père et du Fils. Entre eux par conséquent, sous le rapport de l'amour, il n'y a qu'une distinction d'origine : le Père et le Fils le donnent et le Saint-Esprit le reçoit, mais l'acte est le même.

Le Saint-Esprit est donc l'amour substantiel et subsistant du Père et du Fils, parce qu'ils le produisent par voie d'amour, qu'il est le terme hypostatique de leur amour et l'*amour* lui-même.

V. — Quelle est la nature de la procession du Saint-Esprit

I. — La procession du Fils porte un nom spécial qui nous en fait connaître la nature. Il est dit dans la sainte Ecriture que le Père *engendre* le Fils ; le nom même de Fils donné au Verbe de Dieu exprime la même idée. La procession du Fils est donc une *génération* que l'on considère comme active quand on la prend du côté du Père qui engendre, et comme passive quand on la prend du côté du Fils qui est engendré. Cette vérité appartient à la foi définie ; elle est exprimée dans les Symboles et reproduite dans les décrets des Conciles sur la Trinité.

Cette expression de « génération » désigne dans les êtres corporels, dans la nature humaine, un mode de procession bien caractérisé : l'origine d'un être vivant sortant immédiatement d'un être vivant qui lui communique une nature semblable à la sienne. Toutes les conditions de la génération se vérifient dans la procession du Fils. Il est vivant ; il sort du Père qui est vivant ; il procède de lui immédiatement ; il en reçoit une nature semblable à celle du Père, et même plus que semblable puisqu'elle est numériquement et identiquement la même ; enfin son genre de procession a formellement pour effet cette similitude de nature. Car le Fils procède par voie de connaissance ; or le terme de la connaissance, l'idée, la parole ou verbe intérieur, est essentiellement la ressemblance de l'objet connu.

II. — Sur la procession du Saint-Esprit nous n'avons pas d'enseignement aussi précis. La sainte Ecriture ne nous fait pas connaître la nature propre de la procession du Saint-Esprit comme elle nous fait connaître celle du Verbe. Les Symboles de foi ne la nomment pas. Les décrets des Conciles ne la définissent pas ; le concile de Florence emploie pourtant le mot de « spiration » en définissant que le Saint-Esprit « procède éternellement du Père et du Fils comme d'un seul principe et par une seule *spiration,* » mais il ne définit pas et n'explique pas cette expression, son but étant de définir l'unité de principe et l'unité de l'acte qui produit le Saint-Esprit. Toutefois l'expression est à retenir ; saint Thomas l'employait déjà pour désigner la procession du Saint-Esprit considérée comme active du côté du Père et du Fils : il l'appelait « spiration commune » ; mais il ne désignait la même procession considérée comme passive du côté du Saint-Esprit que par le nom générique de « procession » qui est celui de la sainte Ecriture et des Symboles de foi. Dans cette application, le nom de « procession » prend un sens plus particulier et se restreint à la procession du Saint-Esprit prise passivement.

Ce que nous savons de la manière la plus certaine sur la nature de la procession, c'est qu'elle n'est pas une génération et que le Saint-Esprit n'est pas, dans la Trinité, un second Fils de Dieu. Le Verbe est appelé non seulement le Fils, mais encore le Fils *unique* de Dieu (Joan I, 14 ; III, 16.) Nulle part il n'est dit que le Saint-Esprit soit engendré du Père.

Que manque-t-il à la procession du Saint-Esprit pour qu'elle soit, comme celle du Fils, une génération ? Des cinq conditions nécessaires pour qu'il y

ait génération, les quatre premières se vérifient dans la procession du Saint-Esprit : il est vivant ; il procède d'un principe vivant ; il en procède immédiatement, et la nature qu'il reçoit est semblable et identique à celle de son principe. Il lui manque seulement la dernière, savoir, que la raison formelle de sa procession entraîne d'elle-même la similitude de nature. Le Fils procède par l'acte de la connaissance ; or cet acte suppose dans le sujet la similitude de l'objet. Cette similitude n'est pas essentielle à l'acte de la volonté ou de l'amour selon lequel se fait la procession de l'Esprit-Saint. De toutes les explications imaginées pour faire comprendre la différence entre la génération du Fils et la procession du Saint-Esprit, celle-là est la plus claire, la mieux fondée et la plus conforme à l'enseignement de saint Thomas. Si elle était inexacte ou insuffisante, nous n'en devrions pas moins retenir que la procession du Saint-Esprit n'est pas une génération : c'est un point qui appartient à la foi.

III. — Si nous ne pouvons caractériser par une expression révélée et bien définie la procession du Saint-Esprit, nous pouvons cependant en étudier la nature en nous basant sur la nature de l'acte de la volonté ou de l'amour.

a) L'acte de la volonté ou de l'amour est une *tendance,* un *mouvement* de cette faculté vers l'objet voulu ou aimé. Ce mouvement, cette tendance, cette impulsion s'exerce différemment selon que l'objet est intérieur ou extérieur, présent ou absent. Extérieur ou absent, l'objet attire la volonté vers lui et tend à la faire sortir d'elle-même. Présent et intérieur, l'objet ramène la volonté sur elle-même et fait qu'elle s'attache à elle-même de toute la force dont elle aime cet objet. C'est de cette seconde manière que nous aimons notre âme, nos facultés, leurs opérations, leurs perfections, et plus intimement encore le bonheur que nous fait intérieurement goûter la possession des biens spirituels qui nous conviennent. La tendance, le mouvement, l'aspiration émane de nous, s'applique à nous et revient à nous, produisant en nous une manière d'être qui est le fruit de notre volonté mise en acte. Ce n'est pas, comme dans l'acte de connaître, une similitude de ce que nous aimons, mais une adhésion, un attachement au bien qui est en nous.

Ainsi en est-il en Dieu. Le Père aime en lui tout ce qu'il est, sa nature qui est la nature divine, et sa paternité par laquelle il engendre le Fils, terme de la génération éternelle. De même le Fils s'aime lui-même comme Dieu, et comme procédant du Père. Il aime le Père comme son principe. L'un et l'autre s'aiment par une seule et même nature, une seule et même volonté, un seul et même acte, parce que la nature divine leur est commune et que les actes dérivent de la nature. L'un et l'autre aiment le Saint-Esprit de la même manière et par le même acte. Et le Saint-Esprit s'aime lui-même et les aime l'un et l'autre de la même manière et par le même acte, ainsi qu'il a été exposé plus haut.

La procession du Saint-Esprit est donc, du côté du Père et du Fils, cette tendance, cette impulsion, ce mouvement, cet attachement qui les fait adhérer de toute la force de la volonté et de la nature divine à leur propre bien et au bien du Saint-Esprit qui est, avec le leur, un seul et même bien.

b) Une des propriétés essentielles de l'amour est de *se donner,* de *s'écouler* dans la chose aimée. Par le mouvement de l'amour divin, éternel comme la nature divine, le Père et le Fils se donnent au Saint-Esprit qui reçoit d'eux tout ce qu'ils sont, c'est-à-dire la nature divine avec toutes ses perfections et toutes ses opérations.

c) Une autre propriété de l'amour, c'est d'*attirer* à lui la chose aimée, de se l'unir de la manière la plus intime. Le Père et le Fils, par l'amour qu'ils ont pour le Saint-Esprit, se l'unissent de la manière la plus parfaite possible en lui donnant d'être tout ce qu'ils sont.

d) C'est encore une propriété de l'amour d'être pour la nature intelligente le *couronnement,* la *perfection de la vie.* La vie est le principe du mouvement vital, et le mouvement vital est celui qui procède de l'être lui-même et non d'un être autre que lui duquel il recevrait le mouvement. Ainsi la machine qui se meut n'est pas vivante parce qu'elle n'a pas en elle le principe du mouvement qu'elle exécute : elle le reçoit de la force qui lui imprime ce mouvement. La plante vit parce qu'elle a en elle-même une force intrinsèque qui est le principe de son développement. Il en est de même de l'animal et de l'homme.

La vie est d'autant plus parfaite que le principe intrinsèque de mouvement s'étend à des actes plus parfaits et reçoit moins de l'extérieur : la vie de la plante est moins parfaite que celle de l'animal. Car le développement organique de la plante se borne à croître et à décroître selon les lois et pour les fins qui sont tellement déterminées par sa nature qu'elle ne peut, par une action propre, influer d'aucune manière sur le mouvement que produit en elle sa force vitale. — L'animal ordonne ses mouvements vers les objets qui le sollicitent d'une manière qui répond aux impressions diverses qu'ils produisent sur ses sens, mais sans avoir connaissance de la fin vers laquelle il tend par un instinct aveugle. L'animal doit chercher sa nourriture, et il la trouve, guidé par la vue, par l'ouïe, par le goût, par l'odorat, par le toucher : il se meut ainsi plus que la plante, plus parfaitement qu'elle et pour des fins plus élevées. — La vie de l'homme est plus parfaite encore parce qu'il se détermine lui-même à ses actes avec connaissance de la fin qu'il doit atteindre et du rapport que les moyens ont avec la fin. Ainsi quand il doit prendre sa nourriture, il sait pourquoi il doit se nourrir et comment il lui faut user des aliments pour se conserver la vie. Il se meut plus lui-même que l'animal sans raison.

Pour le dire en passant, il résulte de cette notion de la vie que la vie n'est parfaite en

aucune créature, parce qu'il n'en est aucune qui ne recoive quelque chose de l'extérieur pour se mouvoir, et principalement de Dieu « en qui nous avons la vie, le mouvement et l'être. » En Dieu, au contraire, et en lui seul, la vie est parfaite parce qu'il est le seul qui ait lui-même, sans rien recevoir d'ailleurs, le principe de toutes ses opérations : il a en lui-même et de lui-même la vertu de les produire ; il en a en lui-même l'exemplaire ou la forme et la fin (Conf. S. Th. 1ª qu. 18.) Mais revenons à l'homme.

Ce qui fait la perfection de la vie dans l'homme, c'est qu'il a en lui-même le principe de ses actes et de leur détermination quant à la fin et à l'emploi des moyens. Cette perfection procède déjà de son intelligence qui lui fait connaître les biens qui peuvent l'attirer, mais elle ne se complète que par la volonté qui choisit entre ces biens celui auquel elle s'attachera, qu'elle cherchera, dans lequel elle mettra son bonheur. Or l'acte de la volonté est régi par l'amour : quand la volonté se détermine pour un bien, c'est qu'elle l'aime. Et cet acte est l'amour lui-même en acte. C'est donc dans l'amour que la créature intelligente trouve le complément et la perfection de sa vie.

Transportons ces notions en Dieu et appliquons-les à la procession du Saint-Esprit. Dieu a non seulement en lui la vie, la vie parfaite, mais il est la vie même. Il a en lui-même le principe de son être ; le principe de toutes ses opérations et encore leur objet, puisque ce qu'il connaît et aime n'est autre chose que lui-même ; la fin de ces mêmes opérations, puisque toutes se rapportent à lui, l'unique règle de ses déterminations et le moyen de les exécuter. Tout cela est en lui une seule et même chose qui a son principe dans sa substance, son évolution dans son intelligence et sa volonté. Ainsi la volonté ou l'amour clôt en Dieu, comme en nous, l'évolution de la vie. Si nous parlons ainsi, ce n'est pas que nous voulions diviser en Dieu ce qui est infiniment simple, mais nous sommes dans la nécessité de distinguer pour que nos pensées répondent par cette distinction même à la réalité d'infinie perfection qui est en Dieu ; et d'ailleurs il nous faut le faire aussi pour nous rendre compte des processions divines dont l'une se fait selon l'intelligence et l'autre selon la volonté.

C'est pour la même raison que nous devons tenir compte de l'ordre d'évolution entre l'intelligence et la volonté. L'intelligence, dans notre manière de concevoir et dans la nature des choses, précède la volonté ou l'amour, parce que, pour vouloir ou aimer une chose, il faut la connaître. En Dieu, comme en nous, la volonté ou l'amour est dans le dernier terme, le complément de la vie. Rappelons-nous toutefois que cet ordre n'implique aucune antériorité réelle de l'intelligence sur la volonté, ni aucune supériorité de la volonté sur l'intelligence ; et que les deux Personnes dont l'une procède par l'intelligence et l'autre par la volonté ou l'amour sont égales entre elles de toutes manières, coéternelles et consubstantielles.

Le Saint-Esprit procédant par voie d'amour est donc la perfection hypostatique de la vie divine.

e) L'amour du bien suprême qui est l'acte parfait de la volonté est encore pour la créature intelligente la ***béatitude suprême,*** le terme dernier et parfait de l'activité intelligente. C'est par l'intelligence, à l'aide de la lumière de gloire, que l'homme glorifié connaîtra l'essence divine et possèdera le bien suprême ; mais c'est par la volonté, par l'amour, qu'elle en jouira et goûtera le bonheur de le posséder. Et dès ici-bas, c'est par la volonté et l'amour que l'homme goûte déjà dans la possession du bien véritable le commencement du bonheur parfait. La procession du Saint-Esprit est donc encore le bonheur substantiel du Père et du Fils, leur joie, leur béatitude subsistante.

f) Enfin la procession du Saint-Esprit, étant le don suprême, le dernier terme de la vie divine et la béatitude divine, est aussi la *consommation* subsistante du bien divin, la perfection hypostatique des perfections divines.

Rappelons encore ici, pour écarter de plus en plus les fausses conceptions des processions divines, que, si le Saint-Esprit est, par sa procession, tout ce que nous avons dit, ce n'est pas à l'exclusion du Père et du Fils, car ils ont et ils sont tout ce qu'est le Saint-Esprit, comme le Saint-Esprit est et possède tout ce que sont le Père et le Fils, sauf, en tout, la distinction, l'ordre et les relations des Personnes. Mais, de même que le propre du Fils est d'être le Fils, le Verbe, la Vérité, la Sagesse, l'Image, la Splendeur, la Gloire du Père, comme procédant de lui par l'intelligence, ainsi le Saint-Esprit est l'Amour, le Lien, le Don, l'Esprit, la Vie, la Béatitude, la Consommation parfaite et la Perfection consommée du Père et du Fils, en raison de sa procession de l'un et de l'autre par voie d'amour.

VI. — Quels sont les noms du Saint-Esprit et comment il faut les entendre

Pour désigner les Personnes divines, nous avons deux espèces de noms. Les uns sont tellement *propres* aux Personnes qu'ils ne peuvent désigner qu'elles, parce qu'ils expriment exclusivement la relation d'origine qui distingue la Personne : ainsi le nom de Père ne peut désigner que la première Personne de la Sainte Trinité, parce qu'il exprime ce qui lui est exclusivement propre. Il ne peut convenir ni au Fils, ni au Saint-Esprit qui n'engendrent pas, ni à la nature, ni à la substance, ni à l'essence divine qui n'est ni engendrante, ni engendrée. Il en est de même du nom de Fils. Les autres ont une double signification : par la première, ils désignent une perfection ou un acte de la nature divine, commune aux trois Personnes ; ils leur conviennent ainsi à toutes les trois en tant qu'elles sont une même chose, un seul et même Dieu ; par la seconde, ils désignent

une Personne à laquelle ils conviennent spécialement en raison de la nature de sa procession. Ainsi le nom de Sagesse exprime, dans le premier sens, une perfection de la nature divine commune aux trois Personnes ; il convient à Dieu qui est la Sagesse même, la Sagesse infinie, et au Père, et au Fils, et au Saint-Esprit qui sont également la Sagesse infinie, comme ils sont Dieu, un seul et même Dieu. Dans le second sens, il désigne personnellement le Fils, parce que la Sagesse appartient à l'intelligence et que le Fils procède par voie d'intelligence. Le premier sens de ces expressions est le sens *absolu* ou *essentiel*, parce qu'il se rapporte à ce qui est absolu en Dieu et commun aux trois Personnes, à l'essence divine ; le second sens est le sens *relatif* ou *personnel*, parce qu'il est limité à une relation et à une Personne. Dans l'emploi de ces noms, il faut avoir soin d'avertir en quel sens on les prend, à moins que le sens ne ressorte de lui-même et qu'on ne puisse pas s'y tromper.

L'attribution personnelle et exclusive d'un nom à une Personne peut reposer, ou sur la signification même du nom qui ne permet pas de l'attribuer à une autre ni à la nature divine, ou sur l'usage déterminé par le langage de la sainte Ecriture et par la Tradition. Le nom de Fils désigne personnellement la deuxième Personne de la Sainte Trinité en vertu de la signification même du nom, qui ne peut convenir ni à l'essence divine, ni à aucune des deux autres Personnes ; celui de Verbe le désigne personnellement, parce que la sainte Ecriture et la Tradition l'emploient toujours ainsi, toutes les fois qu'il est question de Dieu considéré en lui-même et dans ses Personnes, bien qu'il signifie aussi la parole de Dieu révélée, laquelle émane à la fois des trois Personnes.

Le Saint-Esprit n'est désigné par aucun nom qui lui convienne en vertu de la signification même du nom. Celui qui lui est le plus communément donné, celui d'Esprit-Saint, qui le désigne de la façon la plus personnelle, conviendrait aussi à Dieu considéré dans son unité, car Dieu est Esprit et Saint, la sainteté même ; il conviendrait également aux deux autres Personnes qui sont Dieu, Esprit parfait, Sainteté infinie. Mais l'usage de la sainte Ecriture et de la Tradition a fait de ce nom, ***Esprit-Saint***, le nom propre et personnel de la troisième Personne. Ses autres noms appartiennent à la nature commune ou à ses opérations, et ne le désignent personnellement que parce qu'on les lui attribue de cette manière en raison de la nature de sa procession : il est appelé *Amour* parce qu'il procède par voie d'amour ; *Don* parce que le don découle de l'amour. Ces trois noms, Esprit-Saint, Amour, Don, sont les trois plus ordinairement employés : nous allons en donner l'explication d'après saint Thomas ; les autres noms seront suffisamment compris à l'aide des explications précédentes.

I. — Le nom « Esprit-Saint » ou « Saint-Esprit » désigne personnellement la troisième Personne de la Sainte Trinité par opposition aux deux autres Personnes, comme on le voit partout où les trois Personnes sont énumérées ensemble : « Pater, Verbum et Spiritus Sanctus ; in nomine Patris et Filii et Spiritus Sancti » ; et dans les passages où il est question du Saint-Esprit personnellement, comme dans les paroles de l'ange annonçant l'Incarnation : « Spiritus Sanctus superveniet in te » (Luc I, 35), au baptême de Notre-Seigneur : « Et descendit Spiritus Sanctus corporali specie sicut columba in ipsum » (Luc, III, 22), dans l'apparition de Notre-Seigneur à ses Apôtres après la résurrection : « Accipite Spiritum Sanctum » (Joan. XX, 22), et dans une foule d'autres passages des Evangiles, des Epîtres et des Actes des Apôtres.

Comment ce nom d'Esprit-Saint convient-il à la troisième Personne de la Sainte Trinité ? Pour l'expliquer, saint Thomas prend la signification première du nom. Il est emprunté aux choses corporelles : « Le nom *spiritus* dans les choses corporelles paraît signifier une certaine impulsion, une certaine motion : car nous appelons *spiritus* et le souffle et le vent. Or c'est une propriété de l'amour qu'il meuve et pousse la volonté de celui qui aime vers celui qu'il aime. Quant à la sainteté, elle est attribuée aux choses qui sont ordonnées vers Dieu. Comme cette Personne divine procède à la manière de l'amour dont on aime Dieu, elle est convenablement appelée Esprit-Saint » (1 P. q. 36. a. 1). C'est à dessein que nous avons conservé sous sa forme latine l'expression *spiritus*, parce qu'en français le mot *esprit* n'a pas conservé la signification originelle du mot latin. Esprit en français ne désigne plus ni le vent, ni le souffle matériel ; il ne désigne plus que la substance spirituelle et ses impulsions. Mais il est facile de suivre la dérivation de sens que lui a donné la signification actuelle. Une très courte étude, en nous faisant mieux comprendre la signification du mot, nous aidera à pénétrer plus complètement le sens du nom de l'Esprit-Saint et à nous faire mieux connaître sa Personne.

Spiritus en latin, πνεῦμα en grec, signifie le souffle en général, et spécialement le souffle de la bouche et la *respiration* qui entretient la vie du corps ; c'est par analogie que cette expression s'applique au souffle du *vent*. Comme la respiration est à la fois la cause la plus apparente de l'entretien de la vie, on s'est servi de ce mot pour signifier le *principe vital*, soit par erreur, parce qu'on a considéré la respiration, le souffle comme étant réellement ce principe, soit par analogie, parce que le principe vital de l'homme l'anime comme la respiration entretient le jeu des organes corporels. Pour ceux des philosophes anciens qui distinguaient de l'âme raisonnable le principe vital qui animerait le corps, τὸ πνεῦμα, *spiritus*, désignait ce principe vital, et sa signification s'étendait à la force invisible qu'ils pensaient

être le principe du mouvement dans les êtres matériels et dans tout l'ensemble du monde. Ils se trompaient sur la chose, mais leur erreur même nous fait comprendre le sens qui s'attachait à l'expression. De là à signifier l'âme elle-même comme principe de mouvement et de vie, il n'y avait qu'un pas. L'expression ***spiritus,*** πνεῦμα, servit donc à nommer l'*âme* et les substances spirituelles dont elle devint l'appellation propre ; ici le français commence à être en parfait accord avec le grec et le latin : le nom d'esprit est proprement celui des substances spirituelles. De plus, dans ces substances, il se produit des mouvements, des impulsions que le mot d'***esprit, spiritus,*** πνεῦμα, étant donnée sa signification première, exprime en parfaite propriété de terme ; c'est en ce sens que Notre-Seigneur dit à saint Jacques et à saint Jean : « Vous ne savez de quel esprit vous êtes » (Luc, IX, 55), c'est-à-dire à quelle impulsion vous cédez. Cette expression convient donc parfaitement à l'impulsion produite par l'amour et, par là même, à celle des processions divines qui se produit par le mouvement, par l'impulsion de l'amour au sein de Dieu, comme nous l'enseigne saint Thomas. Nous retrouverons dans les œuvres appropriées au Saint-Esprit et dans ses missions des applications nombreuses de cette signification de l'*esprit.* Ce sera pour nous la preuve *a posteriori* qu'en se révélant à nous sous ce nom, l'Esprit-Saint nous a donné un enseignement d'une grande profondeur et d'une grande richesse.

Le mot de ***spiration,*** formé d'***esprit,*** pour désigner la procession du Saint-Esprit, renferme le même sens.

II. — Le deuxième nom personnel de l'Esprit-Saint est celui d'*Amour* ou de *Charité.* Cette appellation a son origine en plusieurs passages de la sainte Ecriture où l'Esprit-Saint est ainsi désigné, particulièrement quand il est question de sa mission invisible dans les âmes. Les Pères l'ont employée comme un nom propre et personnel de l'Esprit-Saint. C'est ainsi que saint Augustin nous dit : « Et si la charité par laquelle le Père aime le Fils et le Fils aime le Père, fait ineffablement ressortir l'union parfaite de l'un et de l'autre, quoi de plus convenable que d'appeler proprement *Charité* celui qui est l'Esprit commun de l'un et de l'autre ? » (l. 15 de Trin.)

Ce nom d'Amour est du genre des noms qui ont une double signification : une signification absolue et essentielle, dans laquelle il désigne une perfection et un acte de la nature commune aux trois Personnes ; une signification relative et personnelle, dans laquelle il désigne la troisième Personne. La raison de cette seconde signification est la nature de la procession du Saint-Esprit qui émane du Père et du Fils par voie d'amour. Nous n'avons rien à ajouter aux explications précédemment données sur l'Amour.

III. — Un troisième nom personnel de l'Esprit-Saint, c'est celui de *Don, Donum, Munus.*

Ce nom lui convient en raison de sa mission invisible par laquelle il est donné aux âmes pour les sanctifier ; nous y reviendrons. Mais cette raison ne suffirait point par elle-même pour que le nom de Don désignât personnellement l'Esprit-Saint. Car il convient aussi au Fils que le Père a donné aux hommes par l'Incarnation, et, ce qui est plus fondamental, ce nom, dans l'acception de Don fait aux hommes, ne se rapporte pas aux processions divines qui se produisent dans la substance de Dieu. Toutefois, comme la mission divine reproduit le caractère de la procession, de ce que l'Esprit-Saint est donné aux hommes, nous pourrions déjà conclure qu'il peut en lui-même s'appeler le Don.

Que le nom de *Don* convienne personnellement à l'Esprit-Saint, saint Augustin l'affirme et le motive en ces termes : « Comme être né est, pour le Fils, être du Père ; ainsi, pour le Saint-Esprit, être le don de Dieu, c'est procéder du Père et du Fils » (l. 4 de Trin.) ; « Il est sorti (il procède) non comme né (natus), mais comme donné (datus), et c'est pour cela qu'il n'est pas appelé Fils » (l. 5 de Trin.). Le saint Docteur attribue évidemment cette propriété d'être Don au Saint-Esprit en tant qu'il procède du Père et du Fils et non pas simplement parce qu'il est donné aux hommes.

Voici comment saint Thomas explique que ce nom de Don, pris au sens personnel, est le nom propre du Saint-Esprit : « Le don est proprement, selon le philosophe, une donation sans retour (datio irredibilis, δόσις ἀναπόδοτος), c'est-à-dire ce qui n'est pas donné en vue d'une rétribution ; et ainsi il importe donation gratuite. Or la raison d'une donation gratuite est l'amour, car si nous donnons gratuitement quelque chose à quelqu'un, c'est que nous lui voulons du bien. La première chose donc que nous lui donnons, c'est l'amour par lequel nous lui voulons du bien. D'où il est manifeste que l'amour a le caractère du premier don par lequel sont donnés tous les dons gratuits. En conséquence, le Saint-Esprit, procédant comme amour, ainsi qu'il a été dit, procède avec le caractère de premier don. D'où saint Augustin, 15 de Trin., dit que par le don qui est l'Esprit-Saint, beaucoup de dons propres sont distribués aux membres du Christ » (1 P. q. 38, a. 2). Cette explication, à la fois simple et profonde, nous fait comprendre comment amour et don sont synonymes, d'où il suit naturellement que, procédant comme amour, l'Esprit-Saint procède comme don. C'est à ce titre qu'on lui approprie, comme nous le dirons plus tard, tous les dons de Dieu aux hommes.

IV. — Le Saint-Esprit reçoit encore d'autres noms, en particulier celui de *Paraclet* ou de *Consolateur* que Notre-Seigneur lui donne quand il promet sa venue aux Apôtres. Ce nom ne désigne pas sa procession, mais seulement l'un des effets de sa mission dans l'Eglise.

Il en est de même d'un autre nom qui lui est attribué dans l'office de la Sainte Trinité : « Le Père est la charité, le Fils est la grâce, le Saint-

Esprit la communication » (Matines, 7e antienne). Le Père est ici nommé charité, non point au sens propre et personnel, mais par appropriation, parce qu'il est dit que Dieu le Père a tant aimé le monde qu'il a donné pour le racheter son Fils unique et parce qu'il envoie par amour aux hommes son Esprit. Le Fils est appelé la grâce, parce qu'il est la grande grâce accordée aux hommes par l'Incarnation et qu'il leur a mérité toutes les grâces par son sacrifice. Le Saint-Esprit est appelé la communication, parce que c'est à l'Esprit-Saint que sont attribués tous les dons de Dieu par une appropriation basée sur ce qu'il est personnellement le Don et l'Amour. Dans cette antienne, l'ordre des Personnes est indiqué par l'ordre des dons faits au genre humain. Le principe de ces dons et le premier d'entre eux, comme le Père est le principe et la première des Personnes, est la charité par laquelle Dieu, nous aimant de toute éternité, a résolu de nous donner le Fils. Le don qui vient ensuite est la grâce qui se trouve dans l'Incarnation du Fils. Le troisième, issu des deux premiers, est la participation des hommes aux mérites de l'Incarnation, laquelle se fait par le Saint-Esprit.

Aux noms personnels du Saint-Esprit, il faut ajouter encore ceux qui lui sont donnés en raison de l'appropriation qui lui est faite de certaines œuvres communes aux trois Personnes, et en raison de ses missions. Nous les retrouverons en exposant ces deux sujets.

(A suivre).

LITURGIE

Q. — 1° Dans le n° 6, page 112 (1896), vous parlez de messes *exequiales*, qui, le corps absent, peuvent se chanter aux fêtes de première classe non privilégiées. Seriez-vous assez bon pour nous donner la liste de ces fêtes non privilégiées ?

2° Vous excluez des jours où l'on peut chanter une messe de *Requiem, corpore præsente*, le jour de saint Jean-Baptiste et le jour de l'Adoration perpétuelle. Des *Ordo* de diocèses différents où cette dernière fête est établie, que j'ai sous les yeux, ne mentionnent pas ces deux fêtes. Qui a raison, l'*Ami* ou ces *Ordo* ?

3° Un de ces *Ordo* n'admet pas au nombre des fêtes de première classe où la messe de *Requiem, præsente corpore*, est défendue, les deux fêtes de l'Immaculée-Conception et de saint Joseph. Que dire de cette exclusion au vénérable rédacteur ?

R. — Ad I. La liste des fêtes de première classe non privilégiées où il est permis de chanter la messe *exequialis*, le corps présent, est très facile à faire avec le premier *Ordo* venu. Du moment que nous avons donné la liste des fêtes où ces messes sont défendues, prenez les autres mentionnées dans votre *Ordo* sous le rite de première classe, et vous aurez une liste aussi complète et aussi claire que vous pouvez la désirer. Nous ne nous exposerons pas ainsi à un oubli qui nous vaudrait de trop nombreuses questions.

Ad II. Nous avons donné notre opinion en énumérant la fête de saint Jean-Baptiste (S. C. R. 20 avril 1888) et le jour de l'Adoration perpétuelle, à cause de l'exposition du Saint-Sacrement, parmi les jours où il est défendu de chanter la messe de *Requiem, corpore præsente* : nous croyons notre opinion fondée, et pour changer notre manière de voir il faudrait nous donner non pas le simple texte d'un *Ordo*, mais l'autorité sur laquelle s'appuie cet *Ordo*.

Ad III. Pour les fêtes de saint Joseph et de l'Immaculée Conception, en 1874 et en 1884, il a été répondu que l'on ne pouvait ces jours de fête chanter la messe de *Requiem, præsente corpore*. Les *Ephémérides liturgiques*, malgré ces décrets, prétendent que si ces fêtes ne sont pas célébrées comme étant de précepte, *nec cum multo apparatu et pompa exteriore, nec solemnitas ad sequentem dominicam differtur* (mars 1887 pag. 173), on peut alors chanter la messe de *Requiem, præsente corpore*. Elles s'appuient sur le texte du Rituel Romain (*dum tamen... magna diei celebritas non obstet*), et sur divers décrets de la Sacrée Congation des Rites, dans lesquels il est déclaré que ces messes *pro defunctis* sont permises *in omnibus duplicibus 1 classis*, NON TAMEN CELEBRIBUS. On s'explique par là les opinions différentes des divers *Ordos ;* mais en l'absence d'une décision absolument authentique, fidèles à notre principe de ne rien avancer qui ne soit appuyé d'une décision de Rome, autant que faire se peut, nous maintenons notre première manière de voir.

Q. — Plusieurs de mes confrères ont comme moi *perdu leur latin* en cherchant à comprendre le dernier mot d'une question à laquelle vous répondez dans le n° 12 de l'*Ami du Clergé*, page 240 (1896). On vous prie de donner la liste des jours où l'on peut chanter la messe de mort, corps présent, après la sépulture. Nous ne pouvons parvenir à nous expliquer qu'un corps soit présent quand la sépulture a eu lieu.

R. — Sans perdre son latin, mais en relisant la question posée au n° 12 (1896) de l'*Ami du Clergé*, notre correspondant pourra voir qu'en mettant dans la question *a) corps présent, b) après la sépulture*, l'honorable consultant n'a jamais prétendu que le corps pouvait être présent quand la sépulture a eu lieu. Les deux membres de notre réponse prouvent aussi qu'il n'y a qu'une manière de bien comprendre la question, les lettres *a)* et *b)* montrant à tous ceux qui veulent bien le voir qu'il y a là deux membres parfaitement distincts.

Q. — Membre d'une congrégation religieuse, et suivant le calendrier *Cleri romani pro utentibus ad extra*, j'ai recours à vos lumières pour savoir si je puis quelquefois dire la *messe votive* d'un saint dont le nom se trouve dans le Martyrologe romain, et aussi dans un propre de Pologne d'après lequel j'ai fait autrefois sa fête.

Si votre réponse est affirmative, ne puis-je pas pour

la messe votive prendre, comme c'est indiqué dans ce propre, la messe du commun avec la collecte seule qui est propre — et ne puis-je pas aussi faire mémoire de ce saint aux messes semi-doubles à la place de l'oraison *ad libitum* ?

R. — On peut dire la messe votive de tout saint dont la *canonisation* est certaine, même si son nom n'est pas inséré dans le Martyrologe romain. Pour dire une messe votive privée il faut un motif sérieux, par exemple la dévotion du célébrant pour tel mystère ou tel saint. Si le saint dont on veut dire la messe votive a une messe propre, on la dira telle qu'elle se trouve dans le Missel ; dans le cas contraire on prend celle du commun.

L'oraison *ad libitum* peut être prise non seulement à la fin du Missel, mais dans le Missel même, pourvu que ce soit d'un saint ou d'une solennité dont on peut dire la messe votive. (S. C. R. 2 septembre 1741).

Par conséquent, vous pouvez dire la messe votive du saint dont vous parlez, les jours où les messes votives sont permises, et cela d'après les rubriques indiquées ci-dessus. Vous pouvez donc prendre l'oraison propre de ce saint, avec la messe du commun. Vous pouvez aussi choisir cette oraison comme oraison *ad libitum*.

Q. — Depuis quelque temps Mgr l'évêque de Grenoble nous a ordonné de réciter tous les jours à chaque messe l'oraison du St-Esprit, à cause des mauvais temps que nous courons. Où faut-il placer cette oraison quand il y a plusieurs commémoraisons à la messe, soit pour les doubles, soit aux autres jours ?

R. — On doit toujours réciter l'oraison *imperata* après toutes les autres, mais avant celles qu'on ajouterait de sa propre dévotion. Il ne faut donc tenir aucun compte de la dignité de l'objet de cette oraison. S'il y en avait plusieurs, il faudrait les dire dans l'ordre de dignité respective. Cet ordre pour les saints est celui des litanies, et pour les oraisons *ad diversa* celui du Missel.

Q. — Je suis curé — jusqu'ici je croyais pouvoir dire chaque semaine deux messes basses en noir aux jours choisis par moi, en dehors des doubles majeurs et des fêtes plus élevées. Un confrère m'a fait remarquer que, d'après notre Ordo, il n'est permis de dire de messes en noir que là où a déjà été chantée une première messe en noir, pour les paroisses où il y a plusieurs prêtres. Mais comme je suis seul, et que je n'ai pas souvent de messes chantées, il s'ensuivra que je ne pourrai jamais dire en semaine, dans mon église, de messe basse en noir, que si par exception il venait un prêtre étranger qui en aurait chanté une. Voici le texte de notre Ordo : « Ex authentica interpretatione constat parochum quemque determinare debere, pro qualibet hebdomada, dies quibus hocce indulto (i. e. indulto quod permittit duabus vicibus cantari posse missas de requiem) in ecclesia uti licebit, diebusque ita præfixis sacerdotes quoscumque, qui ibi sacrum facient, missas de requiem, etiam sine cantu, celebrare posse. » Ainsi chaque curé a le droit de déterminer 2 jours par semaine pour chanter la messe de *requiem*, mais là où on ne chante pas de messe de *requiem* on ne peut pas dire de messe basse en noir. Il me semble que l'Ordo aurait pu être plus clair, et dire : Pour les paroisses rurales où il n'y a qu'un seul prêtre, il pourra chanter deux messes en noir par semaine, *positis ponendis*, mais non pas en dire de basses, et là où il y a plusieurs prêtres, pourvu qu'il y en ait un qui chante la messe en noir, les autres pourront la dire basse, en noir aussi, aux jours fixés par le curé. Je crois bien que mon confrère a raison, mais je serai heureux d'avoir votre avis.

R. — Il faut expliquer les privilèges d'après les textes donnés. Il est certain que la faculté de dire les messes de *requiem* les jours d'un office double peut être accordée soit pour chanter ces messes, soit simplement pour réciter des messes basses. Il peut donc se faire que certains diocèses possèdent la première partie de ces privilèges (chanter les messes) sans avoir la seconde (réciter des messes basses), mais nous ne sachions pas qu'il y ait une relation nécessaire entre le chant d'une messe de *requiem* et la récitation des autres messes basses. Si donc on affirme cette relation il faut la prouver par le texte de l'indult, et si le texte semble douteux, il appartient à l'Ordinaire qui l'a reçu à en donner une interprétation qui d'ailleurs est la seule authentique.

D'après les paroles de l'Ordo que l'on nous cite, l'indult accordé à ce diocèse permet de chanter deux fois la messe de *requiem*, et la suite de ces paroles *(etiam sine cantu)* prouve que l'on possède les deux parties du privilège sus-mentionné.

A moins d'une déclaration explicite contraire, émanant de l'autorité diocésaine, notre honorable correspondant peut donc sans inquiétude réciter les deux messes basses de *requiem*. Cela nous semble d'autant plus naturel que beaucoup de prêtres sont seuls dans leur paroisse et n'ont pas le moyen de chanter les messes sur semaine et ne pourraient jamais profiter du privilège.

Là où il y a plusieurs prêtres, pour ne pas laisser à chacun la liberté de dire les deux messes de *requiem* les jours qu'il lui plairait, au risque de rompre l'uniformité qui doit règner dans les églises, c'est au curé de fixer les deux jours que l'on pourra profiter de l'indult ; aussi, ces jours une fois fixés, tous les prêtres qui célèbrent dans l'église peuvent dire la messe de *requiem*. C'est là, il nous semble, le vrai sens de l'indult.

Q. — Au commencement de la grand'messe, le célébrant peut-il s'asseoir avant que le chœur ait fini de chanter l'*Introït* ? Autrement dit, le célébrant peut-il s'asseoir avant le commencement du chant du *Kyrie* ?

R. — Les rubriques sont faites pour les *communiter contingentibus*, et on doit les suivre exactement. Ordinairement le chant du *Kyrie* est déjà commencé lorsque le prêtre a fini de réciter l'*Introït*, et la seule réponse autorisée que l'on peut donner est qu'on peut s'asseoir au *Kyrie*. Le temps que le prêtre aura à attendre après avoir récité l'*Introït* ne sera jamais bien long, et en attendant à l'autel il se conformera à la rubrique.

Le gérant : J. MAITRIER.

LANGRES. — IMP. MAITRIER ET COURTOT.

QUESTIONS
de science ecclésiastique
CONSULTATIONS DIVERSES

Q. — Quel inconvénient y a-t-il donc à ce qu'un même Manuel de théologie contienne plusieurs matières mélangées, dogme, morale, droit canon, liturgie, etc.?

Un même auteur ne saurait-il avoir des aptitudes à étudier et à écrire sur ces différents sujets ?

N'y a-t-il pas avantage, au contraire, à avoir un tout bien fondu, dont toutes les parties soient bien enchaînées et coulées, pour ainsi dire, dans le même moule?

On est fait au genre de son auteur, on le suit sans difficulté ; c'est un guide qui devient un ami.

C'est ce qui me fait aimer Bonal pour lequel vous ne semblez pas avoir de préférences. Il me paraît bien valoir Clermont, et il a l'avantage d'avoir mis en relation toutes les branches importantes de la science ecclésiastique. Je ne vois pas quelle critique l'on peut adresser à ce genre de manuel.

R. — L'ère des *manuels-omnibus* est passée, Dieu merci ! A mesure que le corps enseignant de nos séminaires se peuple de sujets qui ont reçu la haute culture de l'enseignement supérieur ecclésiastique, à mesure que les nécessités pressantes de la controverse catholique imposent plus de solidité et d'ampleur à nos programmes d'études, on renonce peu à peu au vieux système des « compendiums à tout faire. »

Nous n'en voudrions pas dire trop de mal cependant, pour ne choquer personne. Ils ont rendu de bons services au clergé ; et, s'ils ont fait leur temps, il n'est que juste de constater qu'ils méritent tout de même, de notre part, un souvenir reconnaissant.

Au lendemain de la Révolution, quand il fallut relever l'Eglise de France, écrasée sous les ruines, rasée au niveau du sol, les évêques, obéissant à la double inspiration de la prudence et de leur zèle apostolique, durent procéder à l'œuvre de la réparation avec des ménagements et une lenteur que nous avons peine à comprendre aujourd'hui. Dans le désarroi universel d'une si terrible bataille, il fallait aller au plus pressé, panser d'abord sommairement les plaies les plus graves, utiliser tous les éléments pratiquement disponibles pour la reconstruction de l'édifice ecclésiastique, et renvoyer à des temps meilleurs le souci théorique des règles normales du vrai, du beau et du bien, dont vivent les sociétés bien portantes.

La réorganisation de l'enseignement public dans les séminaires subit alors fatalement les nécessités de la loi commune. Tout était à improviser. Il fallait aller vite dans la formation du clergé ; d'où cette économie de temps, de professeurs et de programmes qui nous a valu, pour une trop longue période, un mode d'enseignement superficiel à la vapeur et le régime des petits manuels méli-mélo, qui correspondait suffisamment aux besoins de l'époque.

Ces manuels étaient commodes, et, s'ils n'ouvraient pas bien largement l'esprit des élèves, ils avaient le très grand avantage de présenter, sous une forme assez claire et dans un espace restreint, la quintessence des notions élémentaires les plus indispensables à la pratique du ministère. On n'y trouvait le tout de rien, c'est vrai ; mais on y trouvait cependant quelque chose de tout : de la philosophie, du dogme, de la morale, de l'écriture sainte, du droit canonique, de la liturgie, de l'histoire ecclésiastique, voire du droit civil, de l'ascétisme et de l'économie politique.

Dans cet ordre d'idées, Bonal, et surtout Bouvier, resteront les types du genre, de vrais petits chefs-d'œuvre. Clermont les a complétés et, à notre avis, dépassés en perfection ; mais Clermont est déjà moins mélangé, moins universel : c'est de la transition.

Donc, nous n'en voudrions point trop médire, ne fût-ce que pour ne pas contrister notre vénérable correspondant qui, élevé à cette école comme tant d'autres, reste fidèle aux souvenirs de ses vieux maîtres.

Mais, à parler franc, est-ce bien là vraiment une bonne méthode d'enseignement, et, quoi que l'on pense de leur opportunité pour le temps et le milieu où ils ont été universellement adoptés chez nous, ces auteurs à la mode française, tout de circonstance, sont-ils en soi bien bons, et bien adaptés aux nécessités de l'heure actuelle ?

Chaque science, chaque branche particulière des connaissances humaines a son objet propre, ses principes, sa méthode, disons « son esprit. » On peut savoir de la morale sans être moraliste, du droit canonique sans être canoniste, de l'histoire sans être historien, etc. C'est bien quelque chose sans doute que de loger dans sa mémoire des propositions de dogme, de morale, de droit ; mais ce n'est pas tout, et même c'est peu, si l'on s'en tient là. Pour *savoir*, et se mettre en état de tirer plus tard de la science acquise, par voie de disposition habituelle, les déductions que n'a pas prévues le manuel, il faut être allé plus loin, avoir remonté plus haut, jusqu'à la source, à l'étude spéciale des principes. Or, pour chaque partie du programme des connaissances ecclésiastiques, c'est là un travail qui n'a rien à voir avec l'étude des sciences voisines.

Le mélange est donc déjà un défaut grave de méthode logique, puisqu'il confond dans une même spéculation intellectuelle des éléments absolument distincts et séparables.

On connaît la « loi de la division du travail » et l'adage populaire qui la traduit en disant qu'il n'y a de sérieux que les spécialistes, chacun dans sa partie. La « spécialisation » — qu'on nous passe le mot — est donc pratiquement une condition essentielle de la perfection d'une œuvre quelconque.

Pluribus intentus minor est ad singula sensus. Au lieu d'un tableau où dix scènes différentes sont juxtaposées et considérablement réduites pour ne pas dépasser les limites du cadre donné, suppo-

sez qu'on ait dix tableaux différents, de même dimension, représentant chacun, en bonne lumière et avec ampleur de détails, ces dix scènes séparées, et dites lequel vaut mieux de voir tout en raccourci dans le premier système, ou de contempler distinctement tous ces objets d'après la seconde méthode ?

La théologie dogmatique a sa structure, son ordonnance, son charme, son expression et son sens propres, qu'on ne peut saisir qu'en l'étudiant à part dans son domaine, dans son cadre et à la lumière des principes qui lui appartiennent et ne sont pas du tout ceux de la morale, du droit canonique, etc.

Ajoutez à cela que le clergé a aujourd'hui le devoir d'être plus solidement instruit qu'au temps de la Restauration. Les objections se multiplient ; il faut les résoudre ; et il n'y a pas d'apologétique possible sans des connaissances spéciales, bien établies sur les fondements mêmes de nos sciences ecclésiastiques.

Les manuels donc, au moins dans leur vieille forme traditionnelle, ne sont ni suffisants, ni sûrs. Nous n'entendons pas transformer tous les membres du clergé en docteurs aptes à disserter *de omni re scibili*. Là n'est pas la question. Nous disons que, pour lui d'abord, le prêtre doit avoir des convictions théologiques, morales, canoniques... plus fermement établies qu'autrefois sur le roc d'une bonne étude des principes. C'est là au moins une impression qu'il doit recevoir au séminaire, dût-il, en cas d'oubli des détails, n'en conserver que la force acquise d'une foi mieux étayée, d'une conviction mieux justifiée à ses propres yeux. Nous disons encore que, dans le monde où il vit actuellement, le prêtre, sans entrer dans les détails d'une controverse approfondie, doit cependant avoir l'oreille et l'esprit ouverts largement sur ce qui se pense et se dit autour de lui, tout prêt à donner, comme d'instinct, le mot juste, l'idée vraie, en cas de besoin. Or, s'il étudie sérieusement, avec un travail moyen, les différents traités de dogme, de morale, de droit, etc., le souvenir, même vague, des principes généraux de son enseignement d'autrefois le mettra en pareille occurrence infiniment plus à l'aise que s'il en était réduit seulement aux conclusions pratiques d'un compendium universel.

Voici d'ailleurs encore une autre observation grave que nous ne voulons qu'indiquer brièvement en passant. De deux choses l'une : avec l'ancien manuel-totum, ou le professeur était en état d'enseigner avec science et compétence personnelle tout « son auteur », ou il se trouvait faible sur certaines parties. La première hypothèse suppose dans une cervelle humaine un savoir et une érudition universels qui dépassent manifestement les limites des capacités naturelles de l'intelligence humaine. Le second cas devait donc fatalement se présenter presque toujours ; et alors, adieu le développement et l'intérêt de la classe, quand se rencontraient ces chapitres fâcheux où le maître ne pouvait guère masquer ses « faiblesses » et éviter des écarts d'enseignement qu'à la condition de s'en tenir à la traduction du livre, à une discrète paraphrase tout au plus.

On connaît cette règle, qui n'a pas d'exception : tant vaut le professeur, tant vaut l'enseignement. Son application dans la question présente nous amène à cette conclusion que l'introduction de professeurs *spéciaux* et *spécialistes* dans nos séminaires a été la plus souhaitable et la plus heureuse des améliorations apportées, en ces derniers temps, dans la formation intellectuelle du clergé de France.

Tout cela est vrai et même évident, nous dira-t-on ; mais il y a un milieu entre savoir peu et beaucoup. Vous voulez un clergé savant : ce serait l'idéal assurément. Or, vous n'ignorez pas que cet idéal est pure utopie. Pourquoi ne pas donner par avance aux séminaristes la formation pratique qui correspond le mieux avec la vie qu'ils auront à mener dans les paroisses ? Dites-nous quel est le plus pratique, d'un bon manuel restreint qu'on possède bien, où d'un tas d'auteurs spéciaux, très forts, très profonds, dont on ne garde rien du tout ?

Réponse. — Si on ne garde rien du tout, la réplique à l'objection est impossible. Notre contradicteur a cent fois raison. Mais c'est se faire la part un peu trop belle que de poser ici comme certain dans l'énoncé un élément contesté avec lequel on se garantit à l'avance une réponse à son goût.

Auteurs pour auteurs, l'un dans l'autre en bonne moyenne, pourquoi garderait-on tout des uns, et rien des autres ? Tout de Bonal ou Bouvier et rien de Gury ni de Schouppe, parce que Gury fait de la morale sans dogme, et Schouppe du dogme sans la morale ?

La vérité est que l'élève conserve mieux ce qu'il a appris mot à mot, ou à peu près, et que l'étendue parfois exagérée des auteurs spéciaux rend plus difficile la précision des formules, par là même aussi moins fructueux le travail de la mémoire. La faute en est à la rédaction défectueuse des livres que les élèves ont entre les mains, et non pas à la méthode des cours séparés de dogme, de morale, de droit, de liturgie.

Nous confessons très volontiers que nous ne sommes pas encore en possession de très bons manuels d'enseignement, surtout pour le dogme. Laissez faire, cela viendra ; nous y arrivons peu à peu.

En attendant, ce serait mal raisonner que de conclure qu'il faut s'en tenir à l'ancienne méthode comme étant plus simple et plus expéditive.

Plus simple, ce n'est pas sûr : les « piocheurs » intelligents de ce temps-là ne seraient peut-être pas de cet avis : une preuve entre autres, c'est qu'on a éprouvé le besoin de changer, pour cette raison précisément que beaucoup trouvaient par trop insuffisant ce régime de la portion congrue et

du perpétuel mot à mot. Il y a une manière d'apprendre beaucoup de choses et de ne rien savoir tout de même : pour nous ce n'est pas la plus simple.

Plus expéditive, oui ; beaucoup trop même, et pour cause. Nos programmes sont plus longs, tant mieux ! Il était vraiment besoin de les étendre à la mesure que réclame impérieusement l'état social actuel, sous peine de condamner le clergé à une médiocrité, qu'on lui a parfois trop justement reprochée.

Notre correspondant estime Bonal [1] : il a raison, si c'est son auteur de séminaire, et voilà certes une appréciation à laquelle nous ne contredirons point, d'autant plus que Bonal a subi des transformations successives et profondes qui l'ont beaucoup amélioré et donnent assez raison à la thèse que nous venons de défendre. Qu'un autre aime Bouvier, un autre la théologie de Clermont, c'est affaire d'éducation première et d'habitude acquise. Nous respectons tous ces auteurs et ne leur adressons aucune critique particulière.

Mais nous tenons mordicus pour infiniment plus rationnel, meilleur en soi, par là même plus fécond en bons résultats spéculatifs et pratiques, plus conforme à l'esprit et à la tradition générale de l'Eglise, le système d'enseignement qui consiste à ne point violenter l'ordre naturel et surnaturel des choses, à mettre chaque science à sa place, à l'étudier spécialement en elle-même dans la pleine lumière des principes qui lui sont propres.

Voilà pourquoi aux « totums » Bonal, Bouvier et autres, nous préférons un cours de théologie dogmatique avec Schouppe, ou Hurter, ou Tepe, ou tout autre ; un cours de morale avec Gury, ou Ærtnys, ou Haine, ou d'Annibale ; un cours de droit avec Deshayes, ou Bargilliat, ou Icard, ou Bonal ; un cours de liturgie avec Lerosey, ou Velghe, ou Bernard ; un cours d'histoire avec Blanc, ou Krauss, ou Bruck ; un cours d'Ecriture sainte avec Vigouroux, ou Lamy, ou Glaire, ou Gilly, etc... et en général, à défaut de manuel, un cours sur chaque branche avec la rédaction condensée du professeur spécial.

Ceci bien entendu dans le sens où nous le disons, au point de vue surtout de la pratique de l'enseignement, il ne nous en coûte nullement de reconnaître l'utilité que peuvent offrir dans le ministère les ouvrages dont parle notre correspondant avec une sympathie si marquée : autre chose est l'usage d'une encyclopédie-memento à titre d'aide mémoire ou de consultation accidentelle et instantanée, autre chose le développement normal de l'intelligence par un système d'enseignement logiquement approprié aux débuts de sa formation. Dans le premier cas tel ouvrage peut être bon et recommandable, qui serait loin d'avoir la même valeur dans le second.

[1] On a récemment donné de Bonal une édition, complètement refondue, de ses *Institutiones canonicæ*. Elle est certainement très bonne, et digne d'être signalée à l'attention de nos lecteurs. Mais, malgré tout, c'est une « refonte », et nous lui préférons les ouvrages originaux, si remarquables, de Deshayes et de Bargilliat.

Q. — Je présente mon respect à l'auteur de l'excellent travail paru dans l'*Ami du Clergé*, il y a quelques mois, sur la *communicatio in divinis* avec les hérétiques, etc., et le prie de vouloir bien répondre à la question, ou au cas suivant :

Dans certaines villes, des dames organisent des ventes de charité, en faveur des écoles libres ; des protestants et des protestantes, dans le but de se montrer gracieux pour ces dames, y viennent acheter et y laissent leur argent.

A leur tour, les protestants organisent de semblables ventes de charité au profit de leurs écoles, et ces mêmes dames catholiques en retour et d'autres s'y rendent, achètent, et donnent donc leur argent pour des écoles protestantes.

Le peuvent-elles ? Ne contribuent-elles pas à une œuvre mauvaise ?... Sans doute, si c'est pour une crèche ou une école enfantine, il n'y a pas de mal, parce que, à ce point là, il n'y a qu'une question de charité et d'humanité. — Mais pour les autres écoles ?...

Peuvent-elles éluder la responsabilité de leur coopération, en disant : Nous ne faisons qu'acheter ; nous donnons notre argent, mais nous rapportons chez nous un objet acheté, et nous ne visons pas la prospérité de leurs écoles ?... Mais on peut répondre à cela, il me semble, que cet objet acheté valait peut-être 3 francs et que, manifestement, il a été majoré à 10 francs, prix de vente, pour que cet écart profitât aux écoles.

R. — Votre question est complexe ; procédons par partie en étudiant successivement les trois questions suivantes : 1° Est-il permis de coopérer à la fondation et à l'entretien des écoles hérétiques ; 2° le versement d'une cotisation régulière ou volontaire forme-t-il une coopération ; 3° le fait d'acheter à une vente de charité organisée pour subvenir aux écoles hérétiques peut-il être comparé au versement d'une cotisation pour l'entretien de ces écoles ?

I. *Est-il permis de coopérer à la fondation ou à l'entretien des écoles hérétiques ?* — Lehmkuhl s'est posé la question et il l'a résolue diversement suivant les circonstances. Il suppose une école qui aurait pour but *unique* de donner l'instruction, et non de répandre le protestantisme, bien qu'elle soit tenue par des protestants suivant les principes de cette hérésie, et il permettrait à un catholique de la soutenir aux trois conditions suivantes :

1° Qu'il y ait *un motif grave ;* 2° que le but poursuivi soit l'instruction et non la propagande de l'hérésie ; 3° qu'il n'y ait *aucun scandale public*. Si l'une des conditions fait défaut ; il défend la coopération :

« Ita etiam aliquando homo privatus conferre potest, vix quidem ad templum aut institutum formaliter religiosum, tamen facilius ad institutum, quod ex se finem honestum a diversitate religionis non necessario dependentem prosequitur, *ut educationem*, curam ægrotorum, pauperum, etc., etsi prævidetur fore ut finis illius prosecutio secundum sectæ religionem dirigatur. Quare si rogaretur pecunia ad ædificandam scholam protestanticam, deberet quidem vir catholicus declarare

se ad hunc præcise finem non esse collaturum, tamen concivibus suis etiam acatholicis se libenter velle pecuniam conferre : hoc dico *ex gravi causa* licere, si 1) finis instructionis principalis est, ad quem petitur pecunia, non protestantismi divulgatio ; 2) si donum collatum etiam publice sic consideratur, non autem tanquam causæ protestanticæ favor ab aliis, qui audiunt, concipitur, aut a donatariis proclamatur [1]. »

Nous ne discuterons pas les principes abstraits du savant théologien ; mais nous ne craignons pas d'affirmer qu'on ne rencontrera que très difficilement dans la pratique la réunion des trois conditions qu'il exige pour rendre licite la coopération à l'entretien d'une école protestante, et que par conséquent cette coopération ne sera que très rarement licite.

De fait, ou bien vous avez une école où l'on ne parle pas de religion, quoi qu'elle soit tenue par des protestants, et alors c'est une école *neutre*, dont Léon XIII a dit dans la constitution *Nobilissima Gallorum gens* : « Ecclesia semper scholas, quas appellant *mixtas* vel *neutras*, aperte damnavit ; » ou bien vous avez une école confessionnelle, c'est-à-dire une école où l'éducation est basée sur les principes religieux, qu'on y étudie d'ailleurs comme matière obligatoire de l'enseignement. Par conséquent, comme elle a pour but direct de former des *générations protestantes*, elle poursuit non pas uniquement, mais conjointement à l'enseignement des sciences naturelles, la diffusion de l'hérésie. C'est pour cela que la sacrée Congrégation de l'Inquisition, dans son décret du 12 juillet 1878, que beaucoup de théologiens ont donné comme étant obligatoire uniquement pour Rome, mais que le cardinal La Valetta, grand Pénitencier, a appliqué dans son diocèse d'Albano *comme loi universelle de l'Eglise*, condamne d'une manière si sévère les écoles protestantes et défend sous peine de péché mortel aux parents d'y envoyer leurs enfants et aux enfants d'y aller d'eux-mêmes.

Ce que nous disons des écoles protestantes en général, est particulièrement vrai pour les écoles dont parle notre correspondant. Ce sont en effet des écoles créées par les protestants en face des écoles catholiques ; elles ne peuvent donc avoir qu'un seul but : *soustraire les enfants des protestants à l'influence catholique et leur donner dans des écoles tenues par les leurs une éducation en rapport avec leurs principes religieux*. Nous pensons donc qu'un catholique ne peut pas coopérer à son entretien sans travailler par là même à la diffusion de l'erreur, et par conséquent sans commettre une faute grave.

II. *Y a-t-il une véritable coopération à alimenter par des cotisations régulières, ou par dons libres, la caisse d'une œuvre mauvaise ?*

Lehmkukl répond : « Qui pecuniam confert, causam ipsam per se formaliter protegit et fovet [2]. »

La *Nouvelle Revue Théologique*, dans un travail solide publié en 1881 sur la *coopération*, s'exprime ainsi sur le point qui nous occupe : « Le paiement d'une cotisation est évidemment une coopération, médiate, éloignée ou plutôt pas tout à fait prochaine, car l'argent a sa destination déterminée, ce qui paraît rendre la coopération prochaine, mais l'usage de cet argent doit néanmoins être déterminé directement au but même de la société, ou à d'autres fins qui ne servent que médiatement à ce but, par la direction, et pour cette raison la dite coopération n'est pas tout à fait prochaine. Ce que nous avons dit de l'efficacité de la coopération des actionnaires des mauvais journaux est à peu de choses près applicable au cas présent. Ainsi l'efficacité de la présente coopération est certes très notable en elle-même, et vu les circonstances. On peut plus difficilement admettre que d'autres prendront la place du coopérateur [1]. »

Un peu plus loin, on examine le cas « *d'une souscription demandée à celui qui n'est pas membre.* » « Dans ce cas, dit l'auteur, la coopération est médiate et assez prochaine, comme nous le disons au 2e point. *On pourra donc excuser le coopérateur à raison d'un mal grave à éviter* [2] »

III. *Le fait d'acheter à une vente de charité constitue-t-il une coopération par cotisation volontaire en faveur de l'œuvre pour laquelle on vend ?*

On pourrait faire plusieurs suppositions abstraites, suivant la provenance des objets qu'on vend et suivant le prix qu'on en retire. Mais prenons les choses au concret. Il est d'abord certain :

1° Que si on vend, c'est pour retirer un bénéfice en faveur de l'œuvre ; tous les prix, en effet, sont calculés à l'avance de manière à laisser un boni, lors même que les objets seraient payés au même prix que chez les marchands. A quoi bon vendre, de fait, si on ne faisait qu'échanger l'argent ?

2° Que les acheteurs sont limités et que chacun d'eux donne tout ce qu'il veut dépenser dès le premier abord, sans que l'abondance des marchandises à écouler le détermine à augmenter sa dépense.

En conséquence, le fruit direct de l'abstention sera, non pas de laisser passer une bonne occasion d'acheter à bon marché, ni de permettre à un autre de donner son argent de sorte que l'œuvre n'y perdra rien, mais précisément de priver l'œuvre d'un bénéfice que rien ne viendra compenser.

Dans de telles circonstances, l'achat de tel ou tel objet a donc pour résultat immédiat et prévu par les organisateurs de faire tomber un bénéfice déterminé à l'avance dans la caisse de l'œuvre. C'est donc en somme une véritable cotisation

[1] Lehmkuhl, *Theologia moralis*, t. I, n. 660.
[2] Lehmkuhl, *Ibid*, l. c.

[1] *Nouvelle Rev. Théologique*, t. XIII, p. 587.
[2] *Ibid*, p. 601.

volontaire en faveur de l'œuvre ; mais au lieu d'une quittance on vous remet un objet.

Si notre raisonnement est vrai quand le prix de l'objet est surfait, il ne l'est pas moins quand l'objet est au même prix que chez les marchands ; c'est que, même dans ce cas, il y a un bénéfice certain pour l'œuvre mauvaise, soit qu'elle ait acheté cet objet à un prix inférieur à celui de vente, soit qu'elle l'ait reçu gratuitement. C'est de ce bénéfice certain dont l'acheteur est l'occasion volontaire que résulte pour lui le fait de la coopération médiate et assez prochaine à une œuvre mauvaise, et elle ne peut lui être permise que *pour éviter un mal grave*.

Nous sommes maintenant fort à l'aise pour résoudre le cas au point de vue spéculatif. Nous répondons à la question :

« Les personnes qui achètent à une vente organisée par les protestants pour l'œuvre des écoles protestantes confessionnelles coopèrent médiatement, mais assez prochainement, à une œuvre mauvaise ; par conséquent cette coopération ne peut être licite que s'il y a *pour elles de graves dangers à éviter*. Il faut avouer que dans la pratique, pour le cas présent, ces dangers sont chimériques. »

Supposons, en effet, l'abstention des catholiques aux ventes des protestants : ceux-ci s'abstiendront à leur tour, il est vrai, mais il sera facile de combler le déficit produit dans la caisse en y mettant ce que, contre tout droit, on porte dans la leur. Ils bouderont quelque peu ; mais a-t-on besoin de se maintenir dans un si grand laisser aller avec eux, qu'on les traite sur le pied de l'égalité ? N'est-ce pas pour eux un encouragement à persévérer dans l'erreur, que cette fausse commisération des catholiques ? Ils en viennent à se persuader que toutes les religions sont bonnes.

Voilà, croyons-nous, les vrais principes. Comme ils sont assez obscurs dans le milieu où vous vivez, pesez le résultat probable avant de parler. Si vous croyez réussir, marchez ; sinon attendez le moment favorable et préparez le terrain.

Q. — On m'a fait cadeau d'un manuel de piété grec (Συνοψις ἱερα) imprimé à Venise en 1862.

Au milieu d'une véritable profusion de splendides louanges et de magnifiques prières adressées à la Mère de Dieu, j'ai en vain cherché trace de l'*Ave Maria* !!

1° L'*Ave Maria* n'est donc point en usage dans l'Eglise grecque, du moins schismatique ?

2° Le *Filioque* (καὶ ἐκ τοῦ Υἱου) ne se trouvant pas dans ce paroissien, m'est-il permis de le garder ? A cela près, tout y est très beau.

R. — Ad I. L'*Ave Maria* n'étant pas une prière liturgique dans le rite grec, et les fidèles ne récitant ordinairement que des formules tirées de la liturgie, il n'y a rien d'étonnant au fait de ne pas le rencontrer dans un recueil qui leur est destiné, comme semble l'être celui dont parle notre correspondant.

D'ailleurs, cette formule si populaire en Occident où elle est presque toujours inséparable de l'oraison dominicale, n'est pas, croyons-nous, usitée parmi les non-unis d'Orient. Les catholiques orientaux la récitent, il est vrai, mais elle a été répandue au milieu d'eux par les missionnaires latins.

On trouve cependant dans un des livres liturgiques de l'Eglise grecque, l'*Horologion*, une formule de prière qui se rapproche de notre *Ave Maria* et qui est conçue en ces termes : « O mère de Dieu, toujours vierge, je vous salue Marie, pleine de grâce, le Seigneur est avec vous. Vous êtes bénie entre toutes les femmes et le fruit de vos entrailles est béni, parce que vous avez enfanté le Sauveur de nos âmes. » Cette formule est fortement recommandée aux fidèles comme devant être répétée souvent dans leurs prières par la *Confession de foi orthodoxe* rédigée dans la première moitié du XVII^e^ siècle, approuvée par plusieurs synodes et par les patriarches, et formant toujours la base de l'enseignement théologique chez les *orthodoxes*. Peut-être notre correspondant rencontrera-t-il cet *Ave Maria* grec dans le recueil dont il est possesseur.

Ad II. Ce livre de prières édité à Venise doit être un formulaire à l'usage des Grecs non-unis qui ont souvent, en effet, recouru aux presses de Venise pour l'impression de leurs ouvrages liturgiques : le titre seul paraît indiquer qu'il s'agit bien d'un abrégé extrait des livres rituels de l'Eglise grecque.

Mais cette provenance et l'absence du *Filioque* dans le texte du Symbole n'obligent nullement à considérer ce recueil comme prohibé par les règles générales de l'*Index*. Les livres liturgiques des Grecs n'ont jamais été proscrits par l'Eglise, ni directement ni indirectement, et le fait seul de ne pas imprimer le *Filioque* dans le symbole ne saurait constituer une apologie d'une doctrine hétérodoxe, ni une recommandation quelconque de cette doctrine ; d'autant plus que le concile de Florence, tout en exigeant des Grecs la croyance au *Filioque*, leur a permis de ne pas l'insérer dans la récitation du symbole.

Si, pour tout le reste, le formulaire est orthodoxe, ainsi que l'affirme notre correspondant, nous pensons donc qu'il peut, *tutâ conscientiâ*, conserver le cadeau reçu et qu'il n'est nullement tenu de s'en défaire.

Q. — Que faut-il penser de la coutume existant dans un diocèse de France de faire répondre aux interrogations du baptême par l'enfant de chœur, tandis que la rubrique prescrit au parrain et à la marraine de faire les réponses ?

R. — Il faut suivre le Rituel, puisque c'est la rubrique. Il est d'ailleurs facile de faire cesser cette coutume, parce que les parrains varient ordinairement et ne se froisseront pas si on leur demande de se conformer à la loi de l'Eglise. Supposons cependant un cas où le curé aurait à

craindre des difficultés, il posera ses questions sans s'occuper de ceux qui répondront.

Q. — Confrérie du Mont-Carmel. — En 1844 un évêque, en vertu de pouvoirs spéciaux, accordait à un curé et à ses successeurs le pouvoir d'ériger la confrérie du Mont-Carmel, de recevoir les fidèles dans cette confrérie et de leur donner l'habit. Or le dernier nom inscrit dans le registre date du 18 juillet 1858. Le curé actuel pourrait-il encore user du pouvoir accordé par ces mots : « et à ses successeurs, » pour recevoir dans cette confrérie sans autres pouvoirs ?

R. — Le curé actuel peut user de la faculté qui lui a été concédée par ces mots : *et à ses successeurs*. Une faveur ne se perd pas parce que l'on n'en fait pas usage. D'ailleurs c'est plutôt un droit de la confrérie qu'une faveur personnelle, et ce droit subsistera autant qu'elle.

Q. — Pour le travail du dimanche est-il permis à un propriétaire chrétien de faire travailler toute la journée à son champ ou à sa vigne, des ouvriers arabes ou indigènes, pour la raison qu'eux ne sont pas tenus à notre loi ? Le maître ne travaille pas, mais il surveille et dirige les travaux. Il me semble que c'est là une façon d'éluder la loi du repos dominical et que l'esprit de la loi, sinon la lettre, ne permet par cette manière d'agir.

Je n'ai pas vu la question traitée dans nos cours de théologie ordinaires.

Veuillez, je vous prie, nous donner à ce sujet une solution claire et bien motivée, car ce cas est fréquent en Algérie.

On donne pour raison excusante de cette pratique que, lorsqu'on a loué une escouade d'ouvriers arabes pour un travail de trois ou quatre semaines, si on les renvoie le dimanche ils iront se louer à d'autres maîtres et on ne les aura plus la semaine suivante. Cette raison, valable peut-être quelquefois, suffirait-elle pour justifier le travail du dimanche ?

R. — A ne considérer que les ouvriers arabes en eux-mêmes, la question serait facile à résoudre. Ils ne sont certainement pas atteints par la loi ecclésiastique du repos dominical. Il existe bien, il est vrai, un précepte divin universel obligeant radicalement tous les hommes à sanctifier un jour de repos par semaine : mais la désignation particulière de ce jour et la fixation au dimanche sont de pures déterminations positives de droit ecclésiastique, n'obligeant par conséquent que les seuls baptisés. Vos Arabes peuvent donc ne pas observer la loi du dimanche.

Mais que dire du chrétien qui les fait travailler ce jour-là à son service ? Il en faut raisonner, pensons-nous, comme de tous les patrons et directeurs d'entreprises industrielles ou commerciales qui, sans enfreindre personnellement le précepte par leurs œuvres propres, n'en tombent pas moins sous la condamnation des moralistes, parce qu'ils font efficacement travailler les autres à leur service.

Quelle que soit la condition personnelle des ouvriers, au point de vue de l'accomplissement de la loi dominicale, il n'en reste pas moins vrai qu'ils sont de purs instruments sous la direction effective du maître. Celui-ci est bien cause principale, en premier lieu responsable, de l'œuvre exécutée. Il y a là plus qu'un cas indirect de coopération. Aussi n'est-ce point seulement les principes théologiques relatifs à la matière de la coopération qu'il convient d'invoquer pour la résolution radicale du cas proposé. Nous estimons qu'il y a de la part du propriétaire chrétien en question violation formelle du précepte, parce qu'il y a de sa part œuvre servile, non pas exécutée, mais commandée, voulue, et faite sous sa responsabilité et à son profit. L'esprit du précepte, tout comme l'interprétation obvie de sa lettre, condamne évidemment cette conduite.

Ceci posé en principe, reste à savoir dans quels cas la loi du dimanche cesse d'obliger ; car, il en est de celle-là comme de tous les préceptes positifs humains, qui doivent parfois céder devant des nécessités d'ordre supérieur. *Lex non obligat cum tanto incommodo.*

Jusqu'à quel point l'excuse alléguée ici est-elle valable ? Il faudrait, pour le dire avec exactitude, être, plus que nous ne le sommes, à même d'apprécier les circonstances pratiques du cas proposé. Si le travail est urgent, si vraiment il y a à craindre que les ouvriers arabes ne refusent leur concours ordinaire et suffisamment prolongé pour cette seule raison de la défense qui leur serait faite de travailler le dimanche, en un mot, si un grave dommage menace le propriétaire chrétien à cause du fait même de sa fidélité à observer le dimanche, on pourrait en sûreté de conscience considérer alors la loi comme cessant d'obliger, à la condition bien entendu que tout péril de scandale reste toujours soigneusement écarté.

Dans le cas contraire, c'est-à-dire si cette excuse n'est pas gravement motivée, et telle qu'un homme, à la fois bon et prudent chrétien, la tienne pour légitime, nous ne pouvons que conclure comme ci-dessus : il faut s'abstenir.

Telle paraît être d'ailleurs la pensée du vénérable correspondant qui nous consulte. Nous nous rangeons à son avis.

Q. — Louise et Berthe espérant l'héritage de leur frère Caïus le soignèrent pendant sa pénible maladie. exprima même à Berthe l'intention de la récompenser largement et lui dit de prendre dans l'armoire un ancien livret de la caisse nationale d'épargne portant 2,000 francs au bas mot. Berthe dit que le carnet n'étant pas en son nom, elle ne pourrait pas se faire payer et négligea de faire venir le notaire, selon la demande de Caïus, pour constater cette volonté spéciale du malade. Après le décès de Caïus, on trouva un testament en faveur de personnes domiciliées en Afrique. Les deux sœurs réclament aux héritiers 5 francs par jour pour soins pendant la maladie.

De plus, elles se sont emparées de divers objets et valeurs pour le cas où leurs réclamations ne seraient pas acceptées. De plus, Berthe s'est emparée d'une somme de moins de 100 francs en compensation des 2,000 francs du livret de la caisse d'épargne. Un ecclésiastique pense que Berthe n'est pas tenue à restitution en raison de la volonté exprimée verbalement même sans témoin. Je crois au contraire qu'elle doit restituer.

D'ailleurs Caïus n'aurait-il point parlé de la sorte

pour prolonger les soins dont il était entouré ? Il devait avoir souvenir du testament qu'il avait fait devant notaire.

Que vous en semble, s'il vous plait ?

R. — Un récent article de l'*Ami du Clergé* (n° 18 du 30 avril 1896) a dû vous fournir déjà les éléments de la solution que comporte votre cas de conscience.

La donation des 2,000 francs semble bien être *in casu* une donation *mortis causa*, un legs anticipé. Nous sommes donc en pleine question testamentaire. Ce legs n'étant pas revêtu des formalités civiles indispensables, les héritiers institués peuvent profiter de la faveur de la loi et refuser nettement de l'exécuter. Berthe n'a aucun droit à se « compenser » sur ce point ; d'où les conséquences pratiques justement prévues par vous même.

Louise et Berthe sont parfaitement fondées à réclamer en justice (interné et externé) une restitution des frais que leur a personnellement occasionnés la maladie de Caïus. Devant les tribunaux leur demande serait certainement accueillie. S'il en était autrement, rien n'empêche qu'elles usent de « compensation occulte » conformément aux règles de théologie morale qui concernent cette matière.

Q. — Trois membres du Tiers-Ordre ont été exclues du conseil. Froissées dans leur amour-propre, elles ont écrit à la présidente qu'elles ne veulent plus faire partie de la fraternité. Puis, l'une d'elles s'est fait agréger à une fraternité voisine. Les deux autres se considèrent comme tertiaires isolées et n'assistent à aucune réunion.

Le savant *Ami du clergé* pourrait-il me dire :

1° Si ces trois tertiaires, par le fait de leur lettre à la présidente, affirmant qu'elles ne voulaient plus faire partie de la fraternité, ont cessé d'être tertiaires ?

2° Y avait-il lieu de procéder à une nouvelle agrégation ? Et, dans l'affirmative, pouvait-on le faire, ou même, d'une façon générale, peut-on y procéder dans une fraternité voisine, sans encourager par le fait même l'esprit d'indiscipline au sein des fraternités ?

3° Si, au contraire, ces trois personnes sont toujours tertiaires, sont-elles en droit de demander au saint tribunal à leurs confesseurs respectifs les absolutions générales avec indulgence plénière, quoiqu'on les donne en public à toute la fraternité ?

R. — La réponse à vos questions exige que nous établissions quelques principes comme préliminaires, et nous le ferons en répondant à quelques questions préjudicielles.

I. *Est-il permis de passer d'une fraternité à une autre ?* La sacrée Congrégation des Indulgences a répondu affirmativement, le 31 janvier 1893 :

«... VII. Possuntne fideles qui ad unam Congregationem tertiariorum pertinent, transire ad aliam pariter erectam in eodem vel alio loco, quin indulgentias et privilegia amittant ? — Resp. Ad VII : *Affirmative ex rationabili causa.* »

Par conséquent, *avec une cause raisonnable*, le passage d'une fraternité à l'autre est toujours licite. Même en l'absence de toute cause, il serait valide et la personne serait toujours membre du Tiers-Ordre ; mais les supérieurs qui la recevraient agiraient à l'encontre de la pensée du Saint-Siège.

II. *Un membre du Tiers-Ordre peut-il le quitter seul, sans que les supérieurs aient consenti à son départ ?* — S'il s'agissait d'une simple confrérie, nous dirions oui, parce que les membres des confréries peuvent donner leur démission, qui est valide même avant d'avoir été connue du directeur. S'il s'agissait d'une congrégation proprement dite, nous dirions non, parce que la profession que l'on fait dans la congrégation constitue un contrat bilatéral, qui ne peut être rompu que d'un commun accord.

Comme les Tiers-Ordres se rapprochent davantage des congrégations à vœux simples que des confréries, nous pensons qu'on peut leur appliquer par analogie la doctrine que nous émettons pour les congrégations.

Nous répondons donc à la question : *Un tertiaire qui a fait profession ne peut quitter de lui-même le Tiers-Ordre d'une manière définitive, sans l'autorisation de ses supérieurs.* De même qu'on ne peut l'expulser de force que s'il se met volontairement dans les cas d'expulsion prévus par la règle, ainsi ne peut-il rompre de son plein gré les liens créés par la profession, et sa démission ne sera valide qu'autant qu'elle aura été agréée par ceux qui peuvent expulser.

S'il refuse d'accomplir les prescriptions que renferme la règle, il ne commet pas de faute, à moins qu'il n'agisse par mépris, et de plus il ne se trouve pas exclu par le fait même, bien qu'il se mette dans un cas prévu d'exclusion.

III. *Quels sont les cas d'exclusions prévus par la règle ?* L'article IV, du chapitre III, est ainsi conçu : *Sodales nec obedientes et noxii iterum et tertium admoneantur officii sui ; ni pareant, excedere Ordine jubeantur.*

Le texte français imprimé à la Propagande porte : *Les tertiaires insubordonnés ou qui donnent le mauvais exemple, recevront trois avertissements, et s'ils ne se soumettent pas, ils seront exclus de l'Ordre.* Nous avons là les causes d'exclusion et la procédure à suivre :

a) *Causes d'exclusion.* 1° « Cette loi, dit le P. Hilaire, de Paris, est contre les *incorrigibles* qui commettent des fautes graves et contraires à la règle, ou nuisibles à la congrégation, comme la fréquentation des danses et spectacles dangereux, les vices déshonnêtes, les concubinages, les consorts suspects, les paroles lascives, les mauvais livres, les journaux impies, les paroles athées ; en outre le vol, l'ivrognerie et le faux témoignage. Ajoutez à cela l'oubli des pâques et de la confession, le travail aux jours défendus, la fraude dans le commerce, les professions déshonorantes, les querelles et les haines, enfin l'outrage fait aux officiers de la congrégation, et le mépris affecté de

la règle [1]. » — 2° « Si une sœur, dit Eugène IV, refuse d'accepter humblement les avertissements, les répréhensions, les corrections et les punitions, et ne veut pas se soumettre, alors après la première, la seconde et la troisième admonition, sur l'avis des Discrètes, qu'elle soit expulsée. » — 3° « Ainsi ceux qui manqueraient fréquemment aux réunions mensuelles, sans avoir de bonnes raisons et sans les dire au supérieur, devraient être avertis, et, s'ils ne se montraient pas plus exacts, être exclus de la Congrégation... Le texte latin porte *noxii, nuisibles ;* ce qui indique qu'on peut exclure ceux qui, sans donner de mauvais exemples, sont cependant d'une autre manière *nuisibles* à la congrégation [2]. »

b) Procédure. On ne peut exclure que les incorrigibles, et d'après la règle, ceux-là seulement sont incorrigibles qui n'ont pas cédé devant trois avertissements.

Après ces longs préliminaires, il est facile de répondre aux questions posées.

Ad I. La lettre de démission adressée par les trois tertiaires à la présidente ne les a pas séparées *ipso facto* du Tiers-Ordre en général, ni de leur fraternité; mais elle est à notre avis une cause suffisante d'exclusion, si elles persévèrent dans leur dessein de se retirer de la fraternité. Une pareille conduite, inspirée par l'orgueil, aurait, en effet, pour résultat certain de fausser la liberté des élections et serait ainsi nuisible à la congrégation.

Il est donc du devoir de la présidente de procéder à la triple monition et, en cas d'incorrigibilité, de prononcer l'exclusion.

Ad II. Il n'y avait aucun motif pour procéder à une agrégation nouvelle dans une fraternité voisine, puisque les personnes en question n'avaient pas quitté définitivement le Tiers-Ordre. Quant à donner à ces personnes le droit de participer aux réunions de cette fraternité, les supérieurs ne pouvaient pas le faire *licitement*, parce qu'il n'y avait aucun motif sérieux et que leur manière d'agir serait un encouragement donné à l'esprit d'indiscipline.

Ad III. Les tertiaires dont vous parlez, n'étant pas isolées, ne peuvent profiter des concessions faites aux membres isolés du Tiers-Ordre.

Q. — Jusqu'à quelle époque précise vont les décrets relatifs aux indulgences parus dans les fascicules des *Indulgences* de Béringer ?

R. — Nous pensons que vous voulez parler du *supplément* ajouté au livre du P. Béringer, les *Indulgences*. Ce supplément a paru dans les mois de septembre ou d'octobre 1895, et il contient les décrets publiés jusqu'au milieu de 1895.

---

[1] *Manuel du Tiers-Ordre*, p. 159.
[2] *Règle du Tiers-Ordre*, par un Père des F. Mineurs capucins, de la province de Lyon, p. 67.

Q. — 1° Par la lecture de l'*Ami*, je vois qu'Innocent XII a interdit de dire les messes fondées hors de l'église paroissiale. On aurait bien fait de nous le dire au Séminaire, car pour avoir ignoré ce décret j'ai dit jusqu'à présent, *bona fide*, 25 messes fondées ailleurs que dans mon église et j'en ai fait célébrer 13 à d'autres prêtres. Il s'agit de messes qui ont subi une réduction. Je pense bien que le décret ne vise que la licéité ; sinon que faudrait-il faire? Je sais que beaucoup de mes confrères ont agi comme moi.

2° J'ai chaque mois une messe fondée à jour fixe. Etant seul prêtre dans la paroisse, il arrive souvent que ce jour-là je suis empêché de célébrer la messe de fondation au jour indiqué. Dans ce cas je m'acquitte de mon obligation au jour le plus rapproché avant ou après. Ai-je bien agi jusqu'à présent? Prière de donner prochainement une réponse.

R. — Ad I. Le décret d'Innocent XII concerne seulement la *licéité*, et non la validité. Les fondations sont donc validement acquittées au dehors, parce que la valeur de la messe est la même dans une église étrangère que dans l'église où elles ont été faites : mais il y a une faute, parce qu'on viole et la loi positive de l'Eglise et l'engagement pris à l'égard du fondateur. La bonne foi, dans ce cas, doit être admise pour le passé. Quant à l'avenir, il est utile de se munir d'une autorisation que l'on demandera par l'entremise de l'évêché.

Ad II. Le fondateur peut déterminer le jour et l'heure pour l'acquit des messes, mais en se conformant aux rubriques générales de l'Eglise et aux règlements particuliers que peut faire l'évêque pour le bon ordre du service divin. Si une messe fondée tombe un jour où il n'est pas permis de dire une messe de la sorte, elle doit être renvoyée ou avancée au premier jour libre. Il en est de même d'une messe imposée à un curé, qui, seul prêtre dans la paroisse, doit célébrer un mariage ou une sépulture le jour où elle tombe.

Changer souvent et sans raison les jours assignés pour les messes de fondation constituerait une faute grave, d'après saint Alphonse, mais n'obligerait pas à restituer (S. Alp. l. VI, n, 327.)

Q. — Eléonore, à l'âge de 23 ans, quitte sa famille habitant à A... pour aller en service à la ville voisine, B... Elle serait certainement revenue dans sa famille si elle était tombée malade. (Ce qui, de fait, est arrivé à sa sœur qui se trouve dans les mêmes conditions.) Après trois ans, elle trouve à se marier avec un jeune homme de C... Quinze jours avant son mariage, elle quitte sa place à B... pour venir préparer ses noces à A..., dans sa famille, et aller ensuite habiter avec son mari à C...

Le curé de A... bénit ce mariage, considérant qu'Eléonore avait conservé son domicile chez ses parents à A..., ou que, du moins, elle était *vaga*, et qu'il pouvait, de ce chef, la marier, sans s'occuper du domicile de son époux qui l'avait certainement à C...

Ce curé a-t-il bien raisonné et bien agi? Vous le tranquilliseriez beaucoup si vous pouviez, cher *Ami*, lui donner une réponse affirmative bien appuyée et fortement motivée.

R. — Ce curé a bien jugé le cas. En voici les preuves :

Eléonore avait certainement conservé son domicile à A..., chez ses parents, parce qu'elle n'était

pas partie sans espoir de retour. Supposé qu'elle eût perdu ce domicile, elle était sans domicile ni quasi domicile aucun. En effet, elle n'avait plus de quasi domicile à B... puisqu'elle avait quitté la ville d'une manière définitive; elle n'avait pas encore de domicile à C... puisqu'elle n'y avait pas habité; enfin les quinze jours de séjour à A... ne suffisaient pas pour lui faire acquérir un quasi domicile dans cette paroisse, puisqu'elle doit la quitter aussitôt après le mariage. Elle aurait donc été *vaga*.

Or une personne qui n'a pas de domicile ou de quasi domicile peut se présenter validement et licitement pour le mariage devant le curé de la paroisse *où elle habite présentement*, lors même que l'autre conjoint aurait un vrai domicile.

Q. — 1° Y a-t-il quelque chose de réglé pour la durée du postulat dans les congrégations de religieuses à vœux simples ?

2° La durée du noviciat peut-elle être abrégée sans dispense du Saint-Siège *dans les instituts à supérieure générale approuvés à Rome*?

3° Que penser de la validité des élections faites par des professes qui n'ont point été admises à la profession dans les conditions exigées pour la durée du noviciat dans les susdits instituts ?

4° L'évêque peut-il être supérieur d'une congrégation à supérieure générale approuvée par le Saint-Siège ?

R. — Ad I. La durée du postulat est plus ou moins longue selon les instituts. On doit s'en tenir sur ce point à ce qui est réglé par les constitutions ou par les usages de chaque institut. Trois mois de postulat paraît être une mesure à la rigueur suffisante; néanmoins, dans plusieurs congrégations, l'usage fixe six mois et même un an de postulat. Un bon postulat est non seulement utile, mais vraiment nécessaire, surtout de nos jours.

Ad II. *Dans les instituts à supérieure générale approuvés à Rome*, il faut une dispense du Saint-Siège pour diminuer le temps du noviciat. La sacrée Congrégation a fait récemment cette observation à un institut à vœux simples : *Neque noviciatus contrahi potest sine indulto apostolico.* Dans ce cas, un supérieur diocésain, encore moins une supérieure générale, n'ont aucun pouvoir de modifier ce qui est réglé par le Souverain Pontife.

Ad III. Ces élections paraissent douteuses, et il sera toujours très prudent de recourir au Saint-Siège pour obtenir une revalidation. Des auteurs graves [1] ont cru que les prescriptions relatives à la durée du noviciat n'obligeaient pas sous peine de la nullité des vœux les instituts à vœux simples, à moins que cette nullité n'ait été prononcée dans les constitutions. Cependant, quand il s'agit d'instituts approuvés par le Saint-Siège, nous pensons qu'une revalidation est indiquée par la prudence pour les professions et pour les élections, car il y a aujourd'hui en cour de Rome une tendance très prononcée à appliquer aux instituts modernes les lois qui doivent régir les noviciats [1].

Ad IV. Le Saint-Siège n'est pas dans l'usage d'approuver qu'un institut *répandu dans plusieurs diocèses* soit soumis à un évêque ayant qualité de supérieur général : *Non solet ab apostolica Sede approbari*, etc., disent plusieurs *animadversiones*. On nous a cité un fait à l'encontre, mais il s'agissait d'un cardinal-archevêque. Peut-être était-ce un cardinal protecteur ? Quelquefois on nomme un cardinal protecteur dont les pouvoirs varient selon les constitutions : on le consulte ordinairement pour les choses importantes [2].

[1] Bouix, *De jure regul.*, p. 577. — Craisson, *Des communautés religieuses*, etc., n° 373.

Q. — Je viens de lire dans le numéro 11 de cette année 1896, p. 221 (à propos de l'absolution des censures) :

« Les règles que nous venons d'expliquer s'appliquent à toutes les censures réservées au Souverain-Pontife, même à celles qui ne le sont que *simpliciter*. »

Je vous avoue que cette dernière restriction vient de renverser les petites notions que j'avais acquises et même enseignées dans mon traité de droit canon.

Voici donc là-dessus ce que je crois être plus conforme aux dernières décisions romaines :

Ou bien il s'agit 1° d'un pénitent en danger de mort ; 2° d'un pénitent qui, à cause de circonstances graves, v. g. *(ratione scandali)*, doit recevoir l'absolution *(hic et nunc)* ; 3° d'un pénitent en dehors du danger de mort, et pouvant attendre sans un inconvénient grave, comme aussi sans scandale, la réponse de Rome.

Ad primum. Le confesseur donne, il est vrai, l'absolution dans les deux cas. Mais s'il s'agit d'une censure *speciali modo reservata*, cette absolution est *reincidentitia.*

Au contraire, si la censure est *simpliciter reservata*, l'absolution est *absoluta.*

Ainsi à l'article de la mort je donne l'absolution à un franc-maçon excommunié sans lui imposer l'obligation de recourir à Rome après, s'il revient à la santé.

Au contraire, j'imposerai cette obligation à ceux qui ont encouru la deuxième excommunication *speciali modo reservata* en lisant les livres que condamne la Const. *Apost. Sedis.*

Ad secundum, c'est-à-dire toutes les fois qu'on donne l'absolution des censures avant d'écrire à Rome (pour raisons graves), je suis de l'avis de l'*Ami.*

Dans les deux cas, que la censure soit *speciali modo reservata vel simpliciter*, on ne doit donner que l'absolution *per reincidentiam.*

Ad tertium, a fortiori. Vous m'excuserez si je vous fais cette petite remarque, car ayant enseigné par le passé une doctrine qui me paraît contraire à votre dernière affirmation, je désirerais me rectifier, si toutefois il y a lieu de le faire, à cause des graves inconvénients que pourrait entraîner mon erreur.

Si donc vous connaissiez quelques nouvelles décisions depuis l'année 1892 (je crois en effet que la dernière est une décision de la S. C. S. Off., 30 mart. 1892), je vous serais bien reconnaissant si vous pouviez me donner une réponse dans un de vos premiers numéros.

R. — Vous avez raison dans ce que vous dites, et nous, nous n'avons pas tort, parce que nous avons envisagé la question sous des aspects divers.

Vous examinez dans votre lettre la question

[1] P. Meynard, *Réponses canoniques*, etc., T. I, n° 180.
[2] Craisson. *Des communautés religieuses*, etc., n°s 207—213.

totale de l'absolution des censures, soit à l'article de la mort, soit pendant la vie, tandis que nous n'avions à étudier, pour répondre à notre correspondant, que ce qui concerne l'absolution des censures pendant la vie. Tout, et dans la demande et dans notre réponse, indiquait clairement que nous nous étions restreints à ce seul point de vue.

Q. — Confrérie du Rosaire. — Erigée régulièrement en 1772, érigée à nouveau en 1832, mais alors mélangée à une Conférence, cette confrérie dont les membres sont marqués sur un registre jusqu'en 1876, puis sur des feuilles volantes jusqu'en 1887, a fini par cesser avec ladite Conférence depuis quelque temps. Pour la rétablir, est-il nécessaire d'une nouvelle érection ?

Il serait peut-être bon d'ajouter que, quoique les membres n'aient pas été inscrits depuis 1887, on a toujours récité le chapelet le dimanche à l'église, excepté pendant un laps de temps de six mois.

R. — 1° La pénurie totale de confrères ne détruit pas une confrérie. Dans ce cas, les privilèges et les indulgences ne sont pas anéantis. Pour la renouveler, il n'est pas nécessaire de recourir à une nouvelle érection. C'est ce qui ressort de la décision suivante, donnée pour le diocèse de Tournay, en 1839 :

« Inter chartas, quæ in ecclesia S. Waldetrudis diœcesis Tornacen., asservantur Bulla et Decreta episcopalia quibus conceditur facultas erigendi confraternitatem dictæ Sanctæ Waldetrudis ; sed dubitatur an præfata confraternitas unquam erecta sit, vel an defectu confratrum desierit existere. Cum vi et tenore Bullarum, confraternitas in perpetuum erigenda esset, petitur an novæ erectionis canonicæ opus sit ad instaurandam hanc confraternitatem, vel, si nondum erecta fuit, bullis et decretis prædictis uti nunc ad hanc liceat ? »

Resp. : *Non indigere nova canonica erectione pro sodalitate Sanctæ Waldetrudis instaurandæ ac si etiam ob defectum confratrum ipsa desierit,* tamen indulgentiæ ac privilegia in enunciata bulla contenta minime amissa sunt, proindeque vigere [1].

2° Le défaut d'inscription de nouveaux membres, même pendant un temps assez long, ne compromet pas non plus l'existence d'une confrérie : c'est la conséquence rigoureuse de la décision donnée plus haut.

3° L'inobservance des statuts laisse aussi subsister la confrérie.

Il faut, en effet, pour détruire une confrérie, un acte de l'autorité ecclésiastique représentée par l'évêque ou le Souverain Pontife : tant que cet acte n'a pas été porté, une confrérie continue à subsister.

Comme conclusion, vous n'avez rien à faire pour votre confrérie, sinon de lui donner de nouveaux membres. Vous ferez bien d'inscrire sur le registre, avec leur consentement toutefois, *ad cautelam,* les personnes dont les noms ont été portés sur des feuilles volantes.

Nous conseillons cette inscription nouvelle *ad cautelam,* parce que l'inscription sur des feuilles volantes ne répond certainement pas à la pensée de l'Eglise, et *peut-être* ces feuilles ne suffisent-elles pas à remplir la condition exigée par la loi ecclésiastique d'un *registre* au *siège* de la confrérie, bien qu'elles suffisent pour ceux qui ont des pouvoirs personnels, en attendant qu'ils transmettent les noms au siège d'une confrérie.

Nous conseillons aussi de prévenir les personnes intéressées, afin que si l'inscription a été le seul mode d'admission employé pour leur réception, elles soient sûres alors que tout est valide.

[1] *Decreta authent.*, S. C. I., n. 269.

Q. — Nous avons dans notre diocèse riche en vocations plusieurs prêtres dévoués qui dirigent des écoles libres et qui font un petit bénéfice sur les fournitures classiques, comme les religieux et les religieuses.

Prière à l'*Ami du Clergé* de rappeler les règles concernant le négoce défendu aux clercs et de juger le cas de ces prêtres instituteurs conformément à ces règles.

R. — En procurant aux élèves de leurs maisons, *et à eux seuls,* les fournitures classiques, les supérieurs des maisons d'éducation ne sont guère que les intermédiaires des parents et des élèves pour l'achat des objets nécessaires à ces derniers. On ne peut donc pas les comparer à des commerçants qui achètent et revendent plus cher uniquement pour prélever un bénéfice, mais à des commissionnaires chargés d'une tâche.

Faudrait-il pour cela que les marchandises soient livrées au prix d'achat, sans que l'on puisse prélever aucun bénéfice ? Non, parce que, dans ce cas, la maison supporterait une perte réelle. Il faut, en effet, tenir compte : 1° de l'intérêt des sommes avancées au marchand en gros ; 2° de la détérioration des objets soit dans le voyage, soit à la maison ; 3° des *rossignols* qui resteront pour compte ; 4° du temps consacré au déballage, à la vente, à l'entretien, etc., par les gens de la maison : toutes choses estimables à prix d'argent.

Quand les supérieurs auront reçu sur ce point une juste compensation, ce qu'ils feront en plus pour se procurer des bénéfices sera le pur négoce interdit par la loi ecclésiastique.

Q. — Permettez à un vieil abonné à votre revue de vous poser une petite question concernant les danses :

1° Peut-on absoudre les maîtres d'hôtel qui favorisent chez eux les danses chaque dimanche ?

2° Peut-on absoudre ceux qui les président, c'est-à-dire les ménétriers de profession ?

3° Peut-on absoudre les danseurs et les danseuses, qui, malgré leur promesse de ne plus danser, continuent après comme avant ?

R. — Ad I et II. Vous trouverez la réponse dans tous les manuels de morale au traité *De caritate,* articles *De cooperatione* et *De scandalo,* et aussi dans beaucoup d'articles précédemment parus dans l'*Ami du Clergé.*

La solution de ce double cas dépend de plusieurs éléments qu'il faut savoir apprécier séparément : 1° la plus ou moins grande probabilité et gravité du péché ; 2° la nature de la coopération, qui ne doit jamais être formelle, et qui, restant matérielle, peut influer plus ou moins efficacement sur la production d'actes mauvais ; 3° les raisons plus ou moins graves qui peuvent excuser l'acte de coopération.

Vos questions ne sont pas assez explicites, assez circonstanciées, pour que nous puissions y répondre avec plus de précision. Aucune solution abstraite de principe ne s'impose absolument. Tantôt il faut donner l'absolution, et tantôt la refuser.

Ad III. Même observation, avec cette différence que le cas peut se compliquer ici de la difficulté spéciale aux récidivistes, amplement traitée chez tous les auteurs de morale. — Inspirez-vous, au besoin, d'une assez longue consultation publiée récemment dans l'*Ami* à propos de la danse.

Q. — D. Guéranger dans son *Année liturgique*, temps pascal, III, *jeudi de la Pentecôte*, écrit ces lignes à propos de la sainteté des membres de l'Eglise : « Ceux là même qu'une permission divine a laissé naître dans des sociétés séparées, s'ils ont vécu dans la disposition d'embrasser la vraie Eglise quand elle leur serait manifestée, et s'ils ont pratiqué toutes les vertus dans une entière fidélité à la grâce qui est le fruit de l'éternelle rédemption, cette Eglise sainte les réclame pour ses fils. »

Si l'on peut absoudre sous condition un tel, vivant dans une *societé séparée*, à l'article de la mort, lorsqu'il serait *sensibus destitutus*, ne pourrait-on pas aussi lui donner l'extrême-onction, *sub conditione*, puisque ce dernier sacrement *conditionate et accidentaliter vel secundario remittit peccata, et confert gratiam sanctificantem ; et si in peccatis sit, remittentur in eo ?*

R. — Pour passer de l'Eglise de la terre où ils sont ses fils, ces hommes n'ont pas nécessairement besoin de l'absolution ni de l'extrême-onction. Gardés ou rétablis dans l'innocence par la grâce qui ne manque à personne de ceux qui font ce qui est en eux, ils seront du nombre des élus comme ici-bas ils sont du nombre des fils de l'Eglise.

Mais on ne peut validement leur donner ni l'absolution, ni l'extrême-onction, sans leur consentement.

L'absolution, pour être valide, doit tomber sur une matière convenable, éloignée et prochaine : éloignée, des péchés commis ; prochaine, une accusation et la contrition rendues sensibles par quelque acte extérieur. Il faut, en outre, comme pour tous les sacrements conférés aux adultes, le consentement du sujet.

Bien que l'extrême-onction exige moins, que les actes du sujet n'en soient pas la matière nécessaire, ce sacrement ne peut être validement conféré qu'avec le consentement, au moins interprétatif, du sujet. On ne peut ni licitement ni validement le conférer, si le sujet le refuse ou s'il n'a aucune volonté de le recevoir.

Il faut ajouter que si le baptême n'a pas été valide, les autres sacrements sont sans effet.

Quelque bien disposés que soient ces frères séparés, on ne peut leur donner ni l'absolution, même sous condition, ni l'extrême-onction, à moins qu'il ne puissent et ne veuillent recevoir les sacrements de l'Eglise.

Quant à profiter du moment où ils ont perdu l'usage de leurs sens, ce serait non seulement faire une chose inutile et blâmable, mais encore abuser de leur état d'impuissance pour leur imposer contre leur gré les sacrements qu'ils n'ont pas demandés. Ce serait leur faire injure. L'Eglise ne saurait aucunement approuver cette manière d'agir.

Q. — Quand je confesse des futurs mariés, dois-je les instruire assez clairement des devoirs du mariage pour qu'ils comprennent que l'onanisme est défendu ? Ou bien puis-je me contenter de dire d'une manière générale que tout n'est pas permis dans le mariage, que, il faut user du mariage selon la loi divine, et autres formules plus ou moins vagues ?

R. — Plusieurs fois nous avons touché cette question.

En général, il est du devoir du confesseur de rappeler aux futurs mariés la dignité du sacrement de mariage, les dispositions qu'il exige, les obligations qu'il impose, les grâces qu'il confère et assure aux personnes mariées pour remplir ces obligations.

Il insistera en particulier sur la fin du mariage, qui est de donner à Dieu et à l'Eglise de nouveaux enfants, auxquels les parents doivent l'amour, l'éducation corporelle et spirituelle, la correction, le bon exemple, et tout ce qui est nécessaire pour qu'ils puissent vivre chrétiennement et mériter le ciel. Il pourra dire encore que le mariage a aussi pour but d'apporter un remède à la concupiscence, et d'établir entre les époux une étroite union, que la mort seule peut rompre : d'où il suit que le divorce, fut-il sanctionné par la loi civile, ne peut briser le lien contracté dans le mariage.

Le confesseur devra-t-il aller plus loin, et instruire formellement et explicitement les futurs époux sur l'onanisme ? Nous ne pensons pas, du moins en général. Plus d'un inconvénient grave pourrait suivre de cette instruction. Il suffira de dire brièvement, et comme *per transennam*, que, la fin principale du mariage étant de donner des enfants à Dieu et à l'Eglise, tout ce qui est ordonné à cette fin est licite entre époux, tandis que ce qui irait contre cette fin serait contraire à la volonté de Dieu, et par conséquent illicite. De là obligation pour les époux de ne rien faire contre la loi divine. On peut ajouter que si dans la suite on a besoin de plus amples explications, on sera toujours à même de les demander.

Q. — Un curé qui a dans sa paroisse une commune voisine, a-t-il le droit de s'emparer des ornements de la chapelle de cette commune, sous prétexte que le Conseil de fabrique a le droit de disposer à son gré des ornements qui appartiennent à sa juridiction ?

La petite commune a-t-elle le droit de faire restituer à sa chapelle les beaux ornements emportés dans les meubles de l'église de la commune où résident le curé et le Conseil de fabrique ?

On ne dit la messe qu'une fois par an à cette petite commune, à la porte de la commune principale.

Les ornements autres que le blanc y sont tout à fait inutiles, puisque on n'y dit jamais d'autre messe que celle de sainte Madeleine.

R. — Si vous nous aviez dit quel titre légal a la chapelle dont vous parlez, vous nous auriez joliment simplifié la réponse. Il nous faut donc, comme dans beaucoup d'autres cas, faire plusieurs hypothèses.

A. La plus plausible, c'est qu'il s'agit d'une chapelle *de secours*. On appelle de ce nom des églises dans lesquelles la paroisse dont elles dépendent est autorisée à faire célébrer les offices religieux quand elle le juge convenable, mais qui n'ont aucune existence légale distincte et séparée de cette paroisse. Elles sont donc desservies par le clergé de la paroisse, qui y vient célébrer les offices quand le curé le juge convenable ; elles sont administrées par la fabrique paroissiale, qui en perçoit les revenus et en supporte les frais. Elles peuvent recevoir soit des dons, soit des legs; mais ces dons et ces legs sont acquis à l'église principale, sauf à exécuter l'emploi prescrit par les donateurs ou testateurs.

Pour savoir quelle est la situation légale et canonique des ornements de cette chapelle, il faut faire trois suppositions, suivant l'origine de ces ornements.

I. Les ornements ont été achetés par la commune ou par des particuliers, et donnés à la chapelle, *avec l'intention de servir à la chapelle, mais sans qu'aucun titre légal vînt constater la réserve*. Voici les conséquences canoniques et légales de cette situation :

1° La propriété des ornements appartient à la fabrique paroissiale ;

2° Ces ornements doivent, à raison de la *vertu de fidélité*, être employés pour la chapelle de secours. Je dis à raison de la vertu de fidélité, parce qu'il n'y a *aucun titre légal* pour revendiquer l'usage de ces ornements pour la chapelle. Aussi, comme la vertu de fidélité doit se combiner avec la vertu de prudence dans l'administration, nous ne pensons pas que le curé se rende coupable en utilisant pour son église paroissiale des ornements qui n'auront jamais leur emploi dans la chapelle. Il y aura là une sorte de dédommagement pour les autres sacrifices faits par la fabrique en faveur de la chapelle ;

3° Aucune loi n'oblige l'église paroissiale à laisser les ornements en question dans la chapelle. Leur transport d'un endroit à un autre lui est permis à cause de son droit de propriété et d'administration, pourvu qu'ils y soient aussi bien gardés et qu'on les reporte dans la chapelle au moment voulu.

II. Au moment où les ornements ont été donnés pour la chapelle, *on y a mis légalement la clause qu'ils ne serviraient que pour la chapelle*. Voici les conséquences :

1° Ils sont la propriété de l'église paroissiale ;

2° Légalement, ils ne doivent servir qu'à la chapelle ;

3° L'église paroissiale peut les garder où elle veut, même dans sa sacristie.

III. Ils ont été achetés par l'église paroissiale, ou par des particuliers, *mais sans aucune destination particulière*. Dans ce cas, ils sont à la complète disposition de l'église paroissiale.

B. Nous pouvons encore supposer, ce qui est peu probable, que la chapelle appartient à un particulier ou à une confrérie. Dans ce cas, les ornements seraient la propriété du patron ou de la confrérie, qui en garderaient l'administration.

Q. — Un curé va visiter un de ses anciens confrères voisins, retiré depuis peu du service paroissial, infirme et ne pouvant plus descendre de sa chambre.

Au moment du départ le malade dit à son visiteur qu'il veut lui parler, et en même temps il fait le signe de la croix et commence sa confession.

Le visiteur ne veut pas contrarier le malade en lui disant que ses pouvoirs expirent juste aux limites de cette paroisse, écoute, console, mais comme il n'a pas les pouvoirs et que d'ailleurs il n'y a rien de grave dans la confession, il se contente de donner la bénédiction.

Ce curé a-t-il encouru quelque peine canonique rien qu'en écoutant la confession du prêtre infirme ?

R. — Si le curé visiteur croyait n'avoir pas de juridiction, il n'aurait pas dû consentir à entendre la confession du prêtre infirme, son ancien voisin. Cependant il peut être excusé, parce qu'il a été surpris et en quelque sorte contraint par le malade. Il a craint de contrister en refusant : il s'est contenté d'écouter, de consoler. Nous ne pensons pas qu'il ait encouru aucune censure.

Mais y a-t-il une censure à encourir, *in casu* ? Le droit général, formulé aujourd'hui dans la Bulle *Apostolicæ Sedis*, ne porte pas de censure contre ceux qui entendent les confessions sans juridiction. C'est dans le droit particulier ou dans la réserve épiscopale qu'on peut trouver une censure. C'est ainsi que parmi les cas réservés dans le diocèse de L... on lit : « Confessionum auditio absque titulo legitimo aut approbatione Episcopi. — Reus incurrit suspensionem et excommunicationem *ipso facto*. »

Enfin est-il vrai même que le curé visiteur était dépourvu de juridiction ? Ce qui fait naître un doute sur ce point, c'est que les pouvoirs de ce curé sont dits expirer juste aux limites de la paroisse où habite le prêtre infirme. Comment cela et pourquoi ? Quelques explications seraient ici bien utiles. Peut-être que la paroisse où habite le prêtre infirme appartient à un diocèse différent, et se trouve voisine ou limitrophe de celle du curé

visiteur? S'il en est ainsi, il est probable que celui-ci avait le pouvoir d'absoudre, en vertu d'une coutume assez générale, qui s'appuie sur le consentement au moins tacite des évêques.

Le Traité de droit canonique de Mgr Tilloy

Nous avons formulé récemment quelques remarques utiles à propos d'un livre nouveau intitulé : *Traité théorique et pratique de droit canonique*. L'auteur, Mgr Tilloy, nous a fait l'honneur de déférer à nos observations avec un empressement dont l'*Ami du clergé* se trouve grandement flatté. La *Revue du monde catholique* publie les corrections souhaitées, dans un appendice que les possesseurs du *Traité théorique*, etc., feront bien de joindre, ainsi que l'indique l'auteur, au tome II, page 526 et dernière.

Ce livre serait assurément bon, s'il était mieux fait. Cela viendra, avec le temps, petit à petit. S'il en paraît une seconde édition, nous aurons plaisir à l'annoncer à nos lecteurs ; et l'on nous saura gré sans doute d'avoir quelque peu contribué à son amélioration.

A vrai dire, un sentiment de discrétion, qui maintenant nous paraît exagéré, nous avait seul empêché de signaler tout de suite à l'auteur beaucoup d'autres *desiderata*. Nous ne voulions point trop le contrister. Nous les lui présentons aujourd'hui pour qu'il sache bien l'intérêt que nous portons à son œuvre et le soin avec lequel nous l'avons examinée. Nous devons la vérité tout entière à Mgr Tilloy. C'est le moins qu'il puisse attendre en échange de l'accueil dont il honore ses critiques « de province. »

1. « Pour être ordonné diacre il faut avoir au moins « 22 ans *commencés* » (n° 418).

— C'est une erreur ; il faut avoir 22 ans *accomplis*, 23 ans commencés.

2. Le n° 967 donne la liste des jours où doit se célébrer la messe *pro populo*.

— On n'y trouve ni l'Ascension, ni les lundi et mardi de la Pentecôte, ni la fête de Noël. En revanche, le jour de Pâques est signalé comme tombant pendant la semaine. Nous pensons qu'il coïncide toujours avec un dimanche.

3. « Il y a un précepte divin de recevoir l'extrême « onction à la mort » (977).

— Pas du tout ; il n'y a pas le moindre précepte là-dessus. Prière à qui le rencontrerait par hasard de vouloir bien nous le signaler. On ne le connaît pas à l'*Ami du Clergé*.

4. Suite du même sujet (2322) :
« Nous croyons que tous ceux qui sont dangereuse- « ment malades sont obligés de recevoir l'Extrême- « Onction ; car, comme le déclare le Concile de Trente, « tous les sacrements sont nécessaires au salut ; or, « tout chrétien est tenu de recourir aux moyens qui lui « sont nécessaires pour arriver au salut. »

— On n'est pas obligé d'avoir toutes les perfections, d'être canoniste et logicien à la fois !... C'est égal ; cette argumentation nous a rendu rêveur ! Avec de la réflexion, l'auteur devinera pourquoi. Voyez plutôt : Tous les sacrements sont nécessaires au salut ; or, tout chrétien est tenu de recourir aux moyens qui lui sont nécessaires pour arriver au salut. Donc tout chrétien est tenu de recevoir le mariage, le sacerdoce, etc.

Un peu faible tout de même ! A renforcer.

5. « *Casus papalis, superveniente legitimo impe-* « *dimento Papam adeundi, fit casus episcopalis* « (3078) ; — dans tous les cas d'une impossibilité phy- « sique le droit accorde à l'évêque le pouvoir d'absoudre « de la censure réservée au pape » (3079).

— Comparez avec le décret suivant du Saint-Office (23 juin 1886) :

I. *Utrum tuto adhuc teneri possit sententia docens ad Episcopum... devolvi absolutionem casuum et censurarum etiam speciali modo Papæ reservatorum, quando pœnitens versatur in impossibilitate personaliter adeundi S. Sedem ?*

II. *Quatenus negative, utrum recurrendum sit saltem per litteras ad Emum S. Pœnitentiariæ Præfectum pro omnibus casibus Papæ reservatis... ad obtinendam absolvendi facultatem ?*

Réponse :

Ad I. *Attenta praxi S. Pœnitentiariæ, præsertim ab edita Constitutione Ap. s. mem. Pii IX, quæ incipit : Apostolicæ Sedis :* NEGATIVE.

Ad II. AFFIRMATIVE : *at in casibus vere urgentioribus, in quibus absolutio differri nequeat absque periculo gravis scandali vel infamiæ, super quo confessariorum conscientia oneratur, dari posse absolutionem, injunctis de jure injungendis, a censuris etiam speciali modo S. Pontifici reservatis, sub pœna tamen reincidentiæ in easdem censuras, nisi saltem intra mensem per epistolam et per medium confessarii absolutus recurrat ad S. Sedem.*

Pour couper court à des interprétations trop larges et fantaisistes qui se cramponnaient, en désespoir de cause, à l'ancien droit sur cette matière, le Saint-Office consulté à nouveau le 30 mars 1892 répondit à propos du décret ci-dessus rapporté : *Omnino obligare, præximque contrariam tolerandam non esse.*

Et l'absolution ainsi donnée par un confesseur quelconque, *in casibus vere urgentioribus*, est bien une absolution *directe* (S. O., 30 mars 1892) ; et la réponse *ad 1m* du décret de 1886 concerne bien aussi le cas de ceux qui sont *perpetuo* empêchés d'aller à Rome (S. O., 17 juin 1891).

Libre à qui voudra de trouver peu important, et « simple détail, » ce profond changement de

discipline dans la question des cas réservés. Nous le trouvons très grave, nous autres, et regrettons qu'il n'y en ait pas trace dans les deux volumes de Mgr Tilloy. On s'est décidé à en parler un peu dans l'Appendice. Ce n'est pas suffisant.

6. « Les lois prohibitives du commerce (pour les « clercs) ont pour sanction pénale... l'excommunica- « tion » (483).

— Cette excommunication n'existe plus.

7. « L'excommunication de ceux qui frappent un clerc « est spécialement réservée au pape » (461).

— Erreur absolue. Biffer le mot *spécialement*, s. v. p. La chose est de conséquence, pour qui sait la distinction qu'il faut mettre, d'après le texte même de la Constitution *Apostolicæ Sedis*, entre *censure réservée* au pape et *censure* spécialement *réservée* au pape.

8. « Celui qui a la juridiction déléguée ne peut pas « subdéléguer, à moins qu'il n'y ait été spécialement « autorisé » (529).

— Ajouter : A moins que la juridiction déléguée ne soit *ad universalitatem causarum*, auquel cas le délégué peut parfaitement subdéléguer, sans la moindre autorisation spéciale.

9. « La prudence conseille à l'évêque confirmé, quoique « non encore consacré, de s'abstenir de tout acte de juri- « diction avant qu'il ait reçu les Lettres pontificales ou « la Bulle de confirmation et qu'il l'ait présentée au « chapitre » (763).

— « Prudence » est une perle. Voici la vérité. Il est formellement et très gravement interdit à un évêque nommé, préconisé, même consacré, d'exercer aucun acte de juridiction dans son nouveau diocèse avant d'avoir présenté dûment ses Bulles d'institution au chapitre. Suspense « *latæ sententiæ* » réservée au pape pour le Chapitre qui laisserait faire (C. *Ap. Sedis*, v, 1).

10. « Le droit permet à l'évêque de dispenser de « quelques empêchements de mariage, par exemple de « l'empêchement occulte » (789).

— Principe inexact dans sa généralité. L'évêque n'a pas du tout le droit de dispenser de tous les empêchements occultes de mariage, mais seulement : 1° de ceux qui se présentent immédiatement avant le contrat, dans des conditions d'urgence telles que le recours au pape soit pratiquement impossible ; et 2° de ceux qui seraient découverts après un mariage extérieurement régulier, quand la dispense s'impose comme unique remède à une situation qui ne peut se dénouer autrement.

11. « Les évêques encourent la suspense, s'ils con- « fèrent les ordres dans un diocèse étranger... s'ils « confèrent les ordres sacrés avant l'âge requis... s'ils « confèrent la tonsure à un homme marié ou à un « enfant illettré... si l'ordination est entachée de simo- « nie... s'ils aliènent les biens de l'Eglise contrairement « aux dispositions du droit... » (844).

— Tout cela est à biffer. Ces censures n'existent plus depuis 1869. Voir la Const. *Apostolicæ Sedis*.

En revanche il faudrait noter ici les suspenses parfaitement existantes qui frappent l'évêque en cas d'ordination sans titre, sans testimoniales.

12. « Le vicaire général précède toutes les dignités « ecclésiastiques inférieures à la dignité épiscopale dans « les assemblées du diocèse » (867).

— Voilà une règle contre laquelle tous les Chapitres cathédraux du monde ne manqueraient pas de s'inscrire en faux. Renvoyé aux décisions des Congrégations romaines qui déterminent les cas dans lesquels c'est tantôt le vicaire général, tantôt le Chapitre qui doit avoir le premier pas.

13. « L'évêque « titulaire » est obligé de faire la visite « *ad Limina apostolorum* » (881).

— Lisez : n'est pas obligé.

14. « L'évêque propre (pour l'ordination), à raison du « domicile, est celui du diocèse dans lequel l'ordinand « a fixé sa résidence *cum animo permanendi*, quand « même il n'y serait pas né et qu'il y habiterait depuis « peu de temps » (406).

— « Depuis peu de temps » veut dire ici « depuis longtemps, » depuis *dix ans*, aux termes du droit normal, ou tout au moins depuis un temps *considérable*. Il suffit de s'entendre.

Refondre un peu cette phrase. Comment l'ordinand pourrait-il *fixer sa résidence* dans un diocèse où il serait né ? ?...

Pendant que nous sommes sur ce chapitre, signalons une addition précieuse à faire au prochain Appendice.

En cas de changement de diocèse il faut toujours les lettres testimoniales du lieu d'origine ; en cas de service militaire, il faut des testimoniales du lieu ou le clerc-soldat (régulier, et par extension, séculier aussi) aura séjourné au moins trois mois (Récentes décisions romaines).

15. « En droit strict le *surplis* est l'habit de chœur « des chanoines. »

— C'est évidemment un *lapsus calami*, ou une rédaction défectueuse. A corriger tout de même.

16. « Dans le mariage « le contrat est la base et le fondement du sacrement »... « un sacrement ne peut s'asseoir sur un contrat nul »... « le contrat est la matière du sacrement. » (2341).

— Expressions impropres qui trahissent la pensée certainement très orthodoxe de l'auteur. Comment le sacrement pourrait-il *s'asseoir* sur le contrat, si les deux ne sont réellement qu'une seule et même chose ? Le contrat n'est pas la matière du sacrement : il est le *sacrement même*, auquel il convient par conséquent d'assigner pour matière et pour forme les éléments qui sont précisément la matière et la forme du contrat.

17. « Les hérétiques et les schismatiques qui observent « en se mariant les règles de l'Eglise contractent vali- « ment et reçoivent même le sacrement s'ils reçoivent « la bénédiction nuptiale. » (2344).

— 1° La bénédiction nuptiale n'est pas nécessaire à la validité du mariage. (L'auteur pense-t-il qu'elle est plus nécessaire à la validité du sacrement?)

2° L'Eglise refuse la bénédiction nuptiale aux hérétiques, qu'elle tient cependant malgré cela pour validement mariés.

Que signifie donc ici la conditionnelle : « s'ils reçoivent la bénédiction nuptiale » ?

18. « La parenté entre deux personnes peut être « double en deux occasions : 1° lorsqu'il y a deux « souches ; 2° lorsque, n'y ayant qu'une souche, ceux « qui en descendent ont contracté entre eux des ma- « riages par dispense. » (2402).

— Lisez : ...en trois occasions : ...3° lorsqu'il y a eu mariages successifs d'un même individu avec des personnes parentes entre elle, d'où descendent les deux lignes du futur et de la future. Voir les bons auteurs, Feije, Gasparri, etc.

19. « L'administration des biens ecclésiastiques appar- « tient au Pape, comme l'a déclaré Pie IX : *Jura* « *Sanctæ Sedis ad omnes catholicos pertinent.* »

— Traduction par trop fantaisiste. Serrez le texte s. v. p.

20. Suspense pour le prêtre qui retient indûment une partie de l'honoraire de messe qui lui a été donné, quand il la fait célébrer par un autre. (2682).

— Cette suspense n'existe plus.

21. N^os^ 2840 et suiv. Il est question ici des *accesseurs* qui assistent le juge de leurs conseils.

— Nous ne savons si le mot est dans un dictionnaire quelconque de la langue française. En tout cas il n'appartient pas au langage canonique. Nous avons cru d'abord à une faute de typographie. Pas du tout : les « accesseurs » reviennent sans cesse avec une persistance qui s'explique mal. Lisez : *Assesseurs*.

22. Il est regrettable que la très célèbre Instruction de la S. C. des Ev. et Réguliers (rapportée en appendice), sur la procédure sommaire à suivre dans les causes disciplinaires et criminelles des clercs, n'ait même pas l'honneur d'une mention dans la partie du Traité (des Jugements) où sa place était tout naturellement indiquée. Cette matière est grave et intéresse au plus haut point le clergé auquel il importe de faire savoir, dans un cours *pratique* de droit canonique, quelle doit être, dans la discipline actuelle, la marche régulière d'un procès (en forme sommaire) de l'Officialité contre les délinquants. On se plaint parfois de ne plus trouver de justice chez nous. Tout le monde a grand intérêt à connaître le texte et la portée du précieux document de la S. Congr. des Evêques et Réguliers.

23. Il est regrettable qu'on n'ait pas donné tout simplement le texte authentique de la Const. *Apostoticæ Sedis*, au lieu d'une traduction libre, très libre même, et de la paraphrase qu'on lui a substituée.

Cette pièce est d'usage courant. L'étude de sa lettre s'impose avant tout.

24. Il est regrettable qu'on refuse encore au Concordat de 1801 le caractère de pacte *bilatéral* depuis que Léon XIII lui-même, sans restriction, lui a formellement donné, et en bon français, ce qualificatif jadis tant controversé. (Encycl. *Au milieu des sollicitudes*, 16 fév. 1892.)

—

Cette liste pourrait être continuée. Nous en restons là pour ne pas imposer à la patience de nos lecteurs un sacrifice peu proportionné avec l'importance du sujet. N. D. L. R.

BULLETIN BIBLIOGRAPHIQUE PÉRIODIQUE

signalant les principales publications nouvelles intéressant le clergé et les catholiques

I

THÉOLOGIE ET PATROLOGIE

1° Cursus theologiæ dogmaticæ, ad institutionem et prædicationem accommodatus, auctore Alberto Nègre, S. Th. doctore, in Seminario Mimatensi professore. — Tome I. *De Vera Religione, — de Ecclesia, — de Scripturâ et Traditione, — de Fide divinâ.* — In-8 : 6 fr. 50. (Chez l'auteur, au Grand-Séminaire de Mende).

2° Tractatus de Gratia divina, auctore Petro Einig S. Th. et Phil. doctore et professore. In-8 de 220 pages : 3 fr. 50. (Imprimerie Saint-Paulin, à Trèves).

3° De Sacramento Matrimonii, auctore D. D. Rosset, episcopo Maurianensi. — Tome v. *Celebratio et Effectus Matrimonii.* 5 francs en souscription, 7 francs après. (Chez l'auteur, ou chez Roger, 10, rue des Grands-Augustins, Paris).

4° S. Thomæ Aquinatis doctrina de satisfactione et indulgentia proposita et explicata a De Carolo Weiss. In-8. (Chez Moser, à Gratz).

5° Institutiones Patrologiæ, auctore F. Fessler, quas denuo recensuit, auxit, edidit Bernardus Jungmann. Deux vol., net : 20 fr. (Chez Lethielleux, 10, rue Cassette, Paris).

II

DROIT CANONIQUE

1° Traité théorique et pratique des conseils de fabrique, par un rédacteur du « Journal de droit canon ». Un fort. vol. grand in-8 de 700 pages : 8 fr. (Chez Oudin, rue de Mézières, 10, Paris).

2° Code pratique de la comptabilité des fabriques, par M. l'abbé Fédou. Nouvelle édition. Beau volume grand in-8. (A l'Imprimerie Saint-Cyprien, à Toulouse).

III

APOLOGÉTIQUE ET PHILOSOPHIE

1° Nos raisons de croire. Etude historique et critique sur les motifs de crédibilité que présente l'Eglise catholique, par le R. P. D. Lodiel, S. J. Grand in-8 de 650 p.,